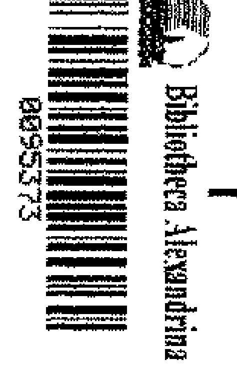
الدكتور فوزي عطوي

الاقتصاد والمال

في

التشريع الإسلامي والنظم الوضعية





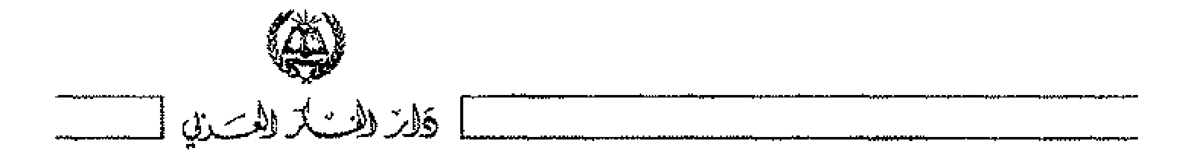
دار الفكر العربي





الدكتور فوزي عطوي
أستاذ في الجامعة اللبنانية

الاقتصاد والمال
في التشريع الاسلامي والنظم الوضعية
«بحوث واحاديث ودراسات مقارنة»



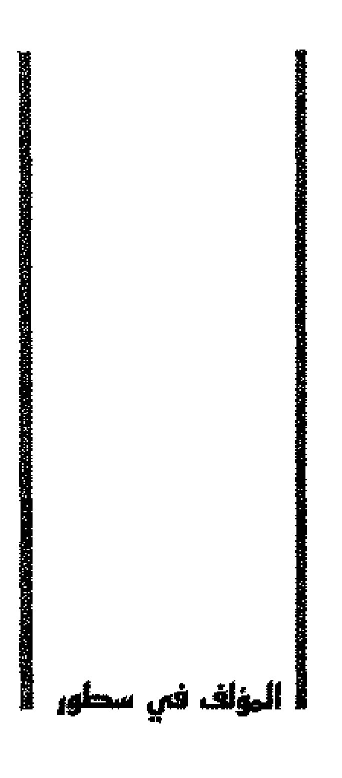


للطباعة والنشر

كورنيش المزرعة - تجاه غلوب بنك
هاتف: ٣١١٥٧٨ - ٣٠٣٤٨٧ - ٣١٠٤١٦
ص.ب: ٤٦٩٩ أو ١٤/٥٤٩٠
تلكس: DAFKLB 23648 LE - بيروت، لبنان

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الاولى ١٤٠٨ هـ /١٩٨٨ م



المؤلف في سطور

حائز على دكتوراه الدولة في الحقوق بدرجة جيد جداً من جامعة ليموج الفرنسية، وكان موضوع إطروحته: «مبدأ الإنصاف في النظام الإقتصادي والمالي الإسلامي».

حائز على دكتوراه الإختصاص في الآداب بدرجة جيد جداً من جامعة القديس يوسف في بيروت، وكان موضوع أطروحته «أحمد رامي الإنسان والشاعر الغنائي».

تولى تدريس اللغة العربية وآدابها في بيروت لفترة طويلة، كما تولى تدريس علم الإدارة والقانون الإداري في عدد من دول الخليج العربي، وكان مديراً للمركز التنفيذي للتنمية في الكويت، ثم مديراً لمعهد التطوير الإداري في البحرين، ورئيساً للمركز العربي للإدارة والإنماء.

يتولى حالياً تدريس القانون المدني وعلم الإقتصاد في كلية الحقوق والعلوم

السياسية والإدارية، والقانون التجاري في كلية العلوم الإقتصادية وإدارة الأعمال في الجامعة اللبنانية.

عمل في مجال الصحافة ورئيس تحرير عدد من المجلات الثقافية في لبنان، ونشر عدداً كبيراً من البحوث والمقالات والإفتتاحيات السياسية في الصحف العربية، كما عمل في مجال الوظيفة العامة، مراقباً للتشريع الضريبي، ومراقباً مالياً على المؤسسات العامة، ورئيس دائرة في وزارة المالية، وإنتُدب عام ١٩٧٤ مستشاراً لوزير التصميم العام بصفته رئيساً لمجلس الجنوب. وكان عضواً في عدة لجان رسمية لتحديث التشريع اللبناني.

مثل المنظمة العربية للعلوم الإدارية في مؤتمر مسقط بسلطنة عمان عام ١٩٨١ لدرس الأصول الفنية لتقدير النفقات والواردات في موازنة الدولة.

له عدد كبير من المؤلفات والتحقيقات والترجمات وعشرة دواوين شعرية، ومن أهم مؤلفاته الحقوقية: التشريع الضريبي اللبناني في النظرية والتطبيق، موازنة الدولة، الرقابة الإدارية والقضائية على تحقق الواردات الضرائبية، الرقابة على جباية الواردات، البلديات والنظام البلدي، الإقتصاد السياسي، القضاء الدولي والإقليمي في ضوء تطور فكرة المسؤولية الدولية، الدعاوى الضرائبية أمام لجان الإعتراضات ومجلس شورى الدولة، والقانون التجاري.

وأما مؤلفاته الأدبية، فمن أهمّها: أحمد رامي الإنسان والشاعر الغنائي، صالح جودت الإنسان والشاعر، الجاحظ دائرة معارف عصره، ابن الرومي شاعر الغربة النفسية، المتنبي شاعر السيف والقلم، جبران خليل جبران عبقري من لبنان، شوقي أمير الشعراء، شوقي شاعر الوطنية والمسرح والتاريخ، خليل مطران شاعر الأقطار العربية، الإعلام والفنون الأدبية، الجود والأجواد في تاريخ الأدب العربي.

يحمل وسام الأرز الوطني اللبناني، ووسام الإنجازات الإنسانية الفرنسي.
عضو نقابة المحامين.
عضو إتحاد الكتّاب اللبنانيين.

المشكلة الاقتصادية وفكرة المسؤولية

ترتبطُ المشكلة الاقتصادية ، سواء بالنسبة إلى الفرد أو بالنسبة إلى المجتمع ، بفكرة المسؤولية . ذلك أنَّ الإنسان الفردَ لا يستطيعُ التهرُّب من مسؤوليته تجاه نفسه أو تجاه عائلته ، عن طريق تجاهل المشكلة الاقتصادية اليومية التي تُلِحُّ عليه ، والتي تحملُه على التفكير فيما يستطيعُ أن يبذُلَهُ من النشاط المُنتِج ، بُغيَة تلبية الحاجات المتضاربة عن طريق الموارد النادرة والمحدودة التي تتوفَّر له .

وإذا كان الأمرُ على هذا النحو بالنسبة إلى الإنسان الفرد ، فإنَّه لكذلك ، وبصورة أكثر تعقيداً ، بالنسبة إلى المجتمع ككلّ ، حيثُ تدعو المسؤولية الاجتماعية ، أو بتعبير آخر : « المسؤولية السياسية » ، إلى تنظيم الأساليب والخطط الكفيلة بإشباع الحاجات العديدة المتزايدة ، بواسطة الموارد النادرة المتاحة .

ومن هُنا ، ارتباطُ علم الاقتصاد بعدد من العلوم الإنسانية الأخرى ، بل تَدَاخُله مع تلك العلوم ، وفي طليعتها علم السياسة ، الأمرُ الذي يُسيغ لنا تفسير الأسباب التي جعلت ذلك العلم يُعرف عموماً باسم : « علم الاقتصاد السياسي » ، وإن يكُن ارتباطُه الوثيق بعلم السياسة لا ينفي ارتباطه بالعلوم الإنسانية الأساسية الباقية ، كما أسلفنا ، ومنها علما الإحصاء والرياضيات ، بحيث نستطيع أيضاً تفهم الأسباب التي تجعل كتب المبادىء الاقتصادية ، عادةً ، مليئة بالرسوم البيانية والجداول الإحصائية .

ولئن يكن الاقتصادي البريطاني آدم سميث هو أول من قدَّم لنا تعريفاً

للدراسة الاقتصادية ، في كتابه « دراسة في طبيعة ومسبّبات ثراء الأمم » الذي نشره عام ١٧٧٦ (١) ، فلقد كان سميث أحد روّاد النظام الرأسمالي القائل ، كما قال معه فلاسفة القرن الثامن عشر ، والفيزيوقراطيون في فرنسا ، بضرورة الامتثال لنظام الحرية الطبيعية ، حيث ساد الاعتقادُ بأنَّ السلوك الاقتصادي هو سلوك طبيعي وتلقائي ، وأنه يخدمُ الصالح العام عندما توجّهه مصالح الأفراد الخاصّة(٢) . ولقد كتب سميث في هذا الصدد :

« إن الجهد الطبيعي الذي يبذُله كل إنسانٍ لتحسين وضعه ، إذا ما تمَّ في جوّ من الحرّية والاطمئنان ، يكون قوياً لدرجة أنه قادرٌ وحدَهُ وبدون أية مساعدة ، على إيصال المجتمع إلى الثروة والرخاء ، بل أيضاً على تخطّي مئة عقبة لا ضرورة لها تُقَيِّدُ بها حَماقَةُ القوانين الإنسانية عملَ المجتمع » (٣) .

ولكن سرعان ما تخطّى الزمانُ تلك الفكرة الرأسمالية القائلة بالحرية الفردية في مجال النشاط الاقتصادي ، وأصبح سعيُ الأفراد والجماعات محكوماً بأُطُرٍ قومية أو دولية ، في سياق البحث عن الأموال الاقتصادية القادرة على تلبية حاجاتهم وإشباع رغباتهم ، سواء ما كان منها من الضروريات أو من الكماليات .

وسرعان ما ظهر عام ١٩٣٦ كتابٌ جديدٌ بعنوان « النظرية العامة في العمالة والفائدة والنقود » ، وضعه اللورد البريطاني جون ماينارد كينز (١٨٨٣ - ١٩٤٦) (٤) ، فوجّه العلوم الاقتصادية وجهةً انقلابية ثوريّة عُرِفَتْ فيما بعد ، باسم « الثورة الكينزية » ، وكان له الفضل في نقل الاقتصاد من إطار النظريات الجزئية الفردية (الاقتصاد الوَحْديّ) (٥) إلى إطار النظريات الكلية العامة (الاقتصاد الكلّي) (٦) .

---

(١) Adam SMITH , An Enquiry into the nature and causes of the Wealth of nations — Cannan ed .

(٢) Arthur Edward BURNS , Alfred C . NEAL and D . S. WATSON , the Modem Economy Copyright 1948 , 1953 , Harcout , Brace and company , Newyorm .

(٣) Adam Smith , ibid , P . 508 .

(٤) J . M . KEYNES , Théorie générale de l'emploi , de l'intérêt , et de la monnaie.

(٥) les théories micro — économiques

(٦) les théories macro — économiques

To: www.al-mostafa.com

وإذا كان الاقتصاد الوَحْديّ ، وفقاً للنظريات الاقتصادية القديمة ، يُعنَى بدرس أنشطة الأفراد والجماعات ، من الزاوية الشخصية والفردية الخاصة بكل منها ، فإنَّ النظريات الاقتصادية الكلية المعاصرة أصبحت تتناول فئاتٍ كاملةً في المجتمع أو موضوعاتٍ عامةً في المجالين الحكومي والاقتصادي ، معتمدةً ، كما قدّمنا ، ما يعتمدُه علم الاقتصاد عموماً من علوم الرياضيات والإحصاءات على استشفاف حجم الظواهر الاقتصادية وخطِّ تطوّرها .

ودراسة الاقتصاد الكلّي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالسياسة الاقتصادية ، وهي تهدفُ إلى إحلال التوازُن الاقتصادي العام عن طريق تدخّل الدولة المباشر أو غير المباشر محل الاختلال الاقتصادي الناجم عن ترك الأفراد والمشاريع الخاصة وشأنها ، دونما توجيه منظّم ، ورقابة فعّالة من قبل السلطات الحكومية (١) .

وعلى ضوء هذا التطوّر في الدراسات الاقتصادية الحديثة ، أصبح التوازنُ الاقتصادي رهيناً بتدخّل الدولة ، في صورة من الصور ، وبممارسة الرقابة الجادة على النشاطات الإنسانية ، بدلاً من ترك الحبل على غاربه لجهاز الائتمان ولتفاعلاته المرتبطة بقوانين العرض والطلب ، بغية تحقيق التوازن الاقتصادي التلقائي ، كما كان الاقتصاديون التقليديون يعتقدون .

وهكذا فإنَّ فهم النظرية الاقتصادية الكلية التي كان كينز رائداً أساسياً من روّادها ، يقتضي التوقّف أمام التيارات الاقتصادية المتمثلة في المدارس الاقتصادية الحديثة ، ومنها المدرسة الكينزية نفسها ، تمهيداً لدراسة أهم المواضيع التي يتناولها الاقتصاد الكلي ، وفي طليعتها مواضيع الإنتاج والدخل والاستهلاك والنقود والادخار والاستثمار والدورة الاقتصادية وما إليها .

لكننا نحب ، قبل التوقّف أمام هذه التيارات والمدارس الاقتصادية ، أن نشير إلى اتّساع ميدان علم الاقتصاد في الوقت الحاضر ، بعد أن تراوحت مفاهيمه

---

(١) د. عزمي رجب ، الاقتصاد السياسي ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة السابعة ، ١٩٨٢ ، ص١٠ .

بين كونه « علم المبادلة » أو « علم الثروة »، كما يقول «روسّي» [1]، وكونه « العلم الذي يدرس نشاط الإنسان في المجتمع من وجهة الحصول على الأشياء المادية واستعمالها »، حسب الاقتصادي البريطاني « ألفرد مارشال » [2]، وكونه « دراسة سعي الجماعات والأفراد في سبيل تحقيق النهج الاقتصادي المرسوم » وفقاً للأنظمة الاشتراكية [3] .

لقد أصبح علم الاقتصاد ، اليوم ، هو العلم الذي يبحثُ في المشكلة الاقتصادية من ناحية أسباب وجودها وكيفية علاجها [4]، ومن هُنا تعدُّد الأسئلة التي تواجه الاقتصاديين والتي تحاول النظريات الاقتصادية معالجتها وتقديم الأجوبة عنها [5] .

وإذن ، فإن مواجهة المشكلة أو المشكلات الاقتصادية ، انطلاقاً من فكرة المسؤولية الفردية والمسؤولية الاجتماعية السياسية ، في آنٍ ، كانت وستظلُّ أمراً محتوماً في كل مجتمع ، منذ أن وعى الإنسانُ ، عبر التاريخ ، حجم النشاط المطلوب منه بذلُه ، ومقدار الجهد المفروض فيه تقديمه ، بغية توظيف الموارد النادرة المتاحة له ، في سبيل إشباع حاجاته الفردية والحاجات الاجتماعية من حوله .

وتلك هي بالضبط ، المهمة العظمى التي حاول علم الاقتصاد أن ينهض بها عبر عددٍ من الاتجاهات أو التيارات الاقتصادية التي تجلّت من خلال المدارس الاقتصادية المختلفة .

---

(١) ROSSI , Science de l'échange et science de la richesse

(٢) Alferd MARSHALL

(٣) رجب ، المرجع السابق ، ص ٢٨ .

(٤) الدكاترة : محمد محروس إسماعيل ، محمد علي الليثي وعمرو محيي الدين ، مقدمة في الاقتصاد ، دار النهضة العربية ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٧٢ ، ص ١٥ . والمؤلفون ينطلقون من تعريف الأستاذ ليونيل روبنز لعلم الاقتصاد بأنه « علم يُعنى بدراسة النشاط الإنساني في سعيه لإشباع حاجاته الكثيرة المتزايدة ، بواسطة موارده النادرة المحدودة »: L . ROBBINS , An essay of the nature and significance of economic science , Macmillan and co . Ltd , London , 1952 .

(٥) يراجع في ذلك : R . G . LIPSEY , An introduction to positivie economies , Weidenfeld and Nicolson , London , 1963 , P . 3

والواقع أن دراسة المدارس الاقتصادية ، بمعنى البحث في التطور التاريخي للاقتصاد السياسي ، هي خارجة عن النطاق الذي حددناه لأنفسنا ، لا سيما وأن بحوث علماء الاقتصاد ، في هذا المجال ، لم تعتمد تقسيماً تاريخياً واحداً ، بل تعدّدت تقسيماتهم بتعدُّد الظواهر الاقتصادية التي أرادوا تبيُّن أحجامها وخطوط تطوّرها :

أ ـ لقد رسم بعضُ العلماء الاقتصاديين خطَّ التطوّر التاريخي وفقاً لثلاثة عهود ، بالنظر إلى « **الإنتاج** » ومن هنا درسوا على التوالي :

١ ـ عهد الإنتاج البدائي . La Production primaire

٢ ـ عهد الإنتاج الحرفي والصناعي La Production secondaire

٣ ـ وعهد إنتاج الخدمات ، بما فيها النشاط التجاري . La Production tertiaire

ب ـ ورُسم الخطُّ التاريخي للتطور الاقتصادي ، وفقاً لثلاثة عهود أخرى ، بالنظر إلى أسلوب « **التداول** »، وهي :

١ ـ عهد المقايضة Le Troc

ط ـ عهد التداول النقدي La Circulation monétaire

٣ ـ عهد التداول الائتماني La Circulation fiduciare

ج ـ ورسم باحثون آخرون التطور الاقتصادي التاريخي بالنظر إلى « **المجال** » الذي يجري فيه النشاط الاقتصادي ، فقسموه أيضاً إلى ثلاثة عهودٍ هي :

١ ـ عهد الاقتصاد العائلي المغلق L'Economie fermée de famille

٢ ـ عهد الاقتصاد الحرفي المديني L'Economie artisanale urbaine

٣ ـ عهد الاقتصاد الوطني أو القومي L'Economie nationale

د ـ واعتمد عددٌ من الدارسين السياق التاريخي لِما ظهر على التوالي من مذاهبَ ونظرياتٍ في الاقتصاد ، فتوقّفوا أمام العهود الأساسية ، ومنها : عهد

المركنتيلية المعدنية والتجارية ، وعهد الاقتصاديين المتقدمين ، وعهد المدرسة التقليدية الحرّة والمدارس التي ناوأتها ، عندما برزت المدرسة الاقتصادية التاريخية ، وتعالت الدعوات إلى ضبط الاقتصاد الفردي عن طريق تدخل الدولة ، وظهور النزعات الاشتراكية المختلفة ، من اشتراكية نظرية مثالية ، واشتراكية علمية واقعية ، واشتراكية معاصرة ، وأخيراً الانتقال إلى مرحلة التدخل والتوجيه الاقتصادي ، إلى مرحلة التخطيط الاقتصادي الشامل .

وفي أي حال ، فإن تكن دراسة المدارس الاقتصادية على ذلك الأساس التاريخي تخرج عن نطاق بحثنا ، فلا تفوتنا الإشارة ، مع هذا ، إلى النقص الفاضح في هذا الأسلوب المعتمد في تقديم المدارس والتيارات الاقتصادية ، وبالتالي في تفصيل البحث حول الروّاد الأوائل ، وغالبيتهم من المجتمعات الأوروبية ، لأن معظم الدراسات يتجاهل أو يجهل **النظام الاقتصادي الإسلامي** ، والعلماء الاقتصاديين المسلمين الذين بات معروفاً ، بكل موضوعية وتجرُّد ، أنهم سبقوا علماء أوروبا بقرون ، في دراسة الظواهر الاقتصادية ، وفي تحليلها ، وتعليل أسبابها ، ورسم الحلول الملائمة للمشاكل الاقتصادية ، على أساس منهجي دقيق يوائِمُ بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع ، انطلاقاً من التكامل القائم ، في ظل التشريع الإسلامي عموماً ، بين العقيدة والشريعة [1] .

وليس بِمُعجزنا ، في هذا المقام ، أن نشير إلى هذه الحقيقة ، إذا ما استذكرنا كتب الفقه الإسلامي على اختلاف مذاهبه . وقد كانت في طليعة تلك المؤلفات التي تعرضت للبحوث والدراسات الاقتصادية في العالم بأسلوب منظم [2]، ومنها :

١ ـ كتاب « الخراج » لأبي يوسف ، المتوفى عام ١٩٣ للهجرة .

٢ ـ كتاب « الخراج » ليحيى بن آدم ، المتوفى عام ٢٠٣ هـ.

---

(١) لمزيد من البحث تراجع أطروحتنا باللغة الفرنسية : Faouzi ATOUI . le principe de l'équité dans le régime économique et financier de l'Islam , Thèse de doctorat d'état en droit , Université de Limoges, FRANCE , n . éd . 1984 .

(٢) د. إبراهيم الطحاوي ، الاقتصاد الإسلامي مذهباً ونظاماً ، مجمع البحوث الإسلامية في القاهرة ، طبعة ١٩٧٤ ، ص ٤٧٤ .

٣ ـ كتاب « الخراج » للإمام أحمد بن حنبل ، المتوفى عام ٢٢١هـ.
٤ ـ كتاب « الأموال » لأبي القاسم عبيد بن سلام ، المتوفى عام ٢٢٤هـ.
٥ ـ كتاب « الطبقات الكبرى » لابن سعد ، المتوفى عام ٢٣٠هـ.
٦ ـ كتاب « الاكتساب في الأرزاق » للإمام محمد بن الحسن الشيباني ، المتوفى عام ٢٣٤هـ.

ولقد يسوغُ لنا ، فوقَ هذا ، أن نُشير إلى أسماء كوكبة أخرى من العلماء المسلمين الذين عالجوا كافة البحوث الاقتصادية على نحوٍ كان هو المنطلق الأساسي للفكر الاقتصادي الحديث ، سواء في مجال النظريات الاقتصادية البحتة ، أو الاقتصادية الاجتماعية ، أو الاقتصادية السياسية ، أو المالية العامة ، أو حتى في مجال التفسير المادي للتاريخ الذي ينسبه كثيرٌ من الناس ، خطأً ، إلى «كارل ماركس»[1] ، من أمثال : ابن المقفع ، والطرطوشي ، والفارابي ، وأحمد بن عبد الله ، وابن مسكويه ، والماوردي ، والطقطقي ، وأبي الفضل الدمشقي ، والمقريزي ، والقلقشندي ، والدّلجي وسواهم ؛ ولكننا نكتفي ، في هذا المقام ، بالتأكيد على الحقائق التالية :

١ ـ الحقيقة **الأولى** : أن عبد الرحمن بن خلدون ، أحد علماء القرن الثامن الهجري (أي الرابع عشر للميلاد)، قد سبق جميع العلماء الاقتصاديين بأربعة قرون على الأقل ، واعتُبر بذلك « رائد علم الاقتصاد »، حتى أن الدكتور زكي محمود شبانة [2] يقرّر أنَّ « مقدمة » ابن خلدون التي ظهرت عام ٧٨٤ للهجرة (أي فيما بين القرنين الثالث عشر والرابع عشر للميلاد)، هي صورة مماثلةٌ لكتاب « ثروة الأمم » الذي كتبه أبو الاقتصاد الحديث آدم سميث عام ١٧٧٦ ، وأنه رغم كون ابن خلدون قد سبق آدم سميث بخمسة قرون ، فقد بحث في مقدمته مواضيع : الحضارة ونشوؤها ، وإنتاج الثروة وصور النشاط الاقتصادي ، ونظريات القيمة ،

---

(١) المرجع السابق ، ص ٤٧٥ .
(٢) د. زكي محمود شبانة ، محاضرات غير مطبوعة في « النظم الاقتصادية » ، جامعة القاهرة ، ص ٥٥ .

والتوزيع ، والسكان ، ولا يختلف الكتابان إلّا اختلافاً بيئيّاً وحسب .

هذا الرأي الذي أبداه أحد الباحثين الاقتصاديين العرب ، قد أكّده الباحث الاقتصادي الفرنسي المعاصر « لويس بودين » الذي يقول [١] :

« إنّه لمن المدهش حقاً الوقوف على دقّة طريقة ابن خلدون العلمية القائمة على قانون السببيّة ، وعلى غزارة الأفكار الجديدة في عصره ، التي أوردها وحلّلها قبل آدم سميث الملقب بأبي الاقتصاد الحديث بأربعمائة عام ، فهو يشرح تقسيم العمل ، والتخصص المهنى ، والنقود ، والقيمة ، والسكان ، وغير ذلك من النظريات الاقتصادية ، وليس من المبالغة في شيء اعتباره من أعظم الاقتصاديين الأُوَل » .

وفضلاً عما تقدم ، فإن العالم الاقتصادي س. كلوزيو يقول أيضاً : « لئن كانت نظريات ابن خلدون عن حياة المجتمع تجعلُه في مقدمة فلاسفة التاريخ ، فإنَّ فهمه للدور الذي يؤديه العمل والملكية والأجور يُحِلُّه في مقدّمة العلماء الاقتصاديين المحدثين » [٢] .

٢ ـ والحقيقة الثانية : أنَّ شَبَهاً كبيراً يقومُ بين كتاب « الطبقات الكبرى » لابن سعد ، المتوفى عام ٢٣٠ للهجرة ، ووكتاب « رأس المال » لكارل ماركس ، المتوفى عام ١٨٨٣ للميلاد [٣] .

٣ ـ والحقيقة الثالثة : أن كتاب « هيود ألنون» المتخصّص في دراسات الضرائب والمالية العامة ، والصادر عام ١٩٣٦ الموافق لعام ١٣٥٦ للهجرة، مطابقٌ لما جاء في كتاب « الخراج » لأبي يوسف ، المتوفى عام ١٩٣ للهجرة .

ويبقى السؤال المنطقي : لماذا وقع هذا التجاهل للاقتصاد الاسلامي ولعلماء

---

(١) رأي مذكور في « الاقتصاد السياسي »، ص ٨.

(٢) S. CLOSIO, Contribution á l'étude d'Ibn Khaldoun, Revue du monde musulman — XXVL, 1904.

وراجع أيضاً : د. محمد علي نشأت ، رائد الاقتصاد : ابن خلدون ، ص ١٨.

(٣) وهذا ما أورده د. صلاح نامق في مقدمته لكتاب « المبادىء الاقتصادية في الإسلام » الذي ألّفه د. علي عبد الرسول ، ونشرته دار الفكر العربي في القاهرة عام ١٩٦٨.

الاقتصاد المسلمين ، بل لماذا ادَّعى اللاحقون لأنفسهم ما كان السابقون قد أنجزوه ؟ .

والجواب يقدّمهُ لنا الدكتور إبراهيم الطحاوي [1] الذي يرى أن جهد الاقتصاديين الأوروبيين لم يتجاوز حدود ترجمة الدراسات من العربية إلى لغة بلادهم ، ثم نسبتها إلى أنفسهم ، اعتماداً على جهل مواطنيهم بالعربية من جهة ، وعلى عدم انتباه المسلمين لتتبُّع مثل هذه « الاقتباسات » من جهة أخرى ! !

* * *

وبعد ! هل تستطيع البحوث والدراسات والمحاضرات التي انتظمت في هذا الكتاب أن تزعم لنفسها القدرة على إنصاف الاقتصاد الإسلامي ، وتحديد موقعه المتقدّم في عالم الاقتصاد عموماً ، وبالتالي على إنصاف العلماء المسلمين الذين تصدّوا لمواضيع اقتصادية هامة ، قبل أن يتصدّى لها العلماء الأوروبيون بقرون طويلة ؟

والجوابُ البسيط على هذا التساؤل الكبير : إنّها بحوث ودراسات ومحاضرات تحاول ، وقد ضمَّتها دفتا كتاب ، أن تلقي الضوء في معالم الطريق ، دون أن تدّعي لنفسها تقديم نظرية اقتصادية إسلامية متكاملة . لقد تناولت مباحثُ الكتاب ، كما يتّضح من مراجعة فهرسه ، عناوين كبرى في « الاقتصاد والمال » ، على ضوء التشريع الإسلامي والقوانين الوضعية . ولعلّ الجرأة التي اتّسمت بها ، في التصدّي لمواضيع اقتصادية هامة يحاول بعض الدراسين تجنُّبها لاعتباراتٍ مختلفة ، تشكل الخيط الذهبي الذي ينتظمها جميعاً .

وحسبي ـ كما أكّدت غيرَ مرةٍ في متن الكتاب ـ أن أكون قد اجتهدتُ ، راجياً أن يُكتب لي أجرا الاجتهاد والإصابة في الرأي ، فإن أخطأتُ ، لم يفتني أجر الاجتهاد . والله من وراء القصد .

بيروت ـ الاثنين ٢٠ حزيران (يونيو) ١٩٨٨   د. فوزي عطوي

---

(١) الطحاوي ، المرجع السابق ، ص ٤٧٦ .

البحوث الإسلامية في اللغات الأجنبية (1)

إذا كان المسلمُ داعيةً إلى الدين الحنيف ، بحكم العقيدة التي ينتمي إليها ، والشريعة التي يلتزمُ بأحكامها ، فإنَّ من قصور النظر وضيق الأفق الاعتقادَ بأنَّ الدعوة ينبغي أن تكون موجَّهةً إلى اللاّسنين بالعربية ، لغة التنزيل العزيز ، وأنَّ كُلَّ تَوَجُّهٍ آخر ، بِلُغاتٍ غير العربية إلى أقوام لا يُحسنون لغة القرآن الكريم ، هو توجُّهٌ خاطيءٌ ومشبوه .

ولا ريب في أنَّ هذه الحقيقة التي نقرّرُها الآن هي من البديهيات الأولى التي لا تحتمل جدالاً ، ولا تنساقُ إلى نقاش . فاللّهُ عزَّ وجَلّ ليس رَبّ العربِ وحدَهُم ، وإنّما هو رَبُّ العالمين ؛ والإسلامُ ليس ديناً مقتصراً على اللاسنين بالعربية من دون سواهم ، وإنّما هو الكتابُ الأعظم ، كتابُ الوحي الذي ستظلُّ أحكامُه صالحةً لكُلّ زمانٍ ومكان ، لأنَّها تتضمَّن العناوين الرئيسة الدائمة التي تحكمَ مُجملَ الأحكام الفرعية التي تُعنَى بتنظيم الإنسان المؤمن في علاقاته الثلاث : علاقته بربّه ، وعلاقته بالناس ، وعلاقته بنفسه .

لكنَّ بعض الكتابات التي تُطالُعنا من حينٍ لآخر ، وبأقلام تتَّخذُ الإسلام ستاراً لما تبثُّه من آراء ، أو لما تتبنَّاهُ من مواقف ، يجعلُنا مضطّرين اضطراراً إلى

(1) هذا المبحث التمهيدي يتعلق جزئياً بموضوع الكتاب ، ولكنه يشكل رداً على مغالطات الباحثين في الاقتصاد الإسلامي وغيره من المواضيع .

التذكير بالبديهيات الأولى التي يقوم عليها عمادُ الدعوة وأساسُ الدين ، لئلّا يكون السكوتُ عن الخطأ إقراراً به .

ثم لكيلا تتمادى تلك الأقلامُ في منهاجها السيّء الذي يفهم الإسلام على أنه حادثٌ تاريخيٌّ ينبغي أن يظلَّ مُغلَقاً في قمقم التزمُّت أو أن يتَّصف بالفقر الفكري ، بينما الإسلامُ في حقيقتِه وجوهره قد أغنى الفكر ، وفتَّحَ آفاق المعرفة ، وكان له من شمول النظرة ، ومن سماحة الأحكام ، ومن صدق التلاؤم مع فطرة الإنسان . ما جعَلهُ يسيرُ على الدوام في اتجاهٍ متحرّك ، يكسبُ الصفوف تلو الصفوف ، ممَّن لم يكونوا قد اهتدوا من قبلُ إلى صدق أحكامه ، ودقَّة موازينه ، بينما نرى أتباع الأديان الأخرى ، من سماوية وغير سماوية ، يطرحون التساؤل الكبير حول كثير من المظاهر والمُعطَيات التي يُرادُ لها أن تكون من المسلَّمات ، فيما هي تعبّر كثيراً عن أسباب التطور الإنساني الحتمي الذي رعاهُ الإسلام ويرعاهُ على الدوام بما اتَّصف به من تشبُّثٍ بجواهر الأشياء ، وابتعادٍ عن أسباب التحجير أو التزمُّت أو الجمود .

ومن بين الكتابات التي تستوقِفُنا ، فلا نستطيع لها إلا استهجاناً واستنكاراً ، تلك التي تتناول قضيةً علمية خطيرة تتعلَّقُ بالكتابات الإسلامية في اللغات الأجنبية ، وبكتابات المسلمين أنفسهم في تلك اللغات ، ولا سيما ما كان منها يشكل أطروحاتٍ جامعية على مستوى الدراسات العليا ، من ماجستير ودكتوراه بوجه خاص .

ومن المعروف أن هذه الكتابات ، كما ذكرناها منذ قليل ، تنقسمُ إلى ثلاثة أنواع :

١ ـ النوع الأول :

الكتابات الإسلامية التي تتولاها أقلامٌ غيرُ مسلمة ، وهذه تعودُ بمجملها إلى المستشرقين أو أساتذة الجامعات المعنيين بشؤون الحضارة الإسلامية .

٢ ـ النوع الثاني :

كتابات المسلمين باللغات الأجنبية ، وهؤلاء المسلمون قد يكونون عرباً وقد لا يكونون ، لكنَّ غيرتهم على دينهم تدفعُهم إلى التعريف به والدعوة إليه .

٣ ـ النوع الثالث :

الكتابات الجامعية باللغات الأجنبية (الفرنسية أو الإنكليزية أو الألمانية بشكل أساسي ، بالإضافة إلى لغات أخرى) ، وهذه يتناولُها عموماً طَلَبَة الدراسات العليا من المسلمين العرب ، ومن المسلمين غير العرب أحياناً ، بشرط موافقة الجامعات الأجنبية التي تقدَّمُ إليها الرسائل والأطروحات ، على أن يكون الموضوع متعلقاً بناحية من نواحي التشريع الإسلامي .

ونحنُ لا نختلفُ مع القائلينَ بأنَّ البحوث الإسلامية التي وضعها غير المسلمين ؛ أياً تكُن أديانُهم أو جنسيَّاتُهم ، قد تضمَّنت في بعض الأحوال إمَّا طعناً مقصوداً في الإسلام ، وإمَّا فهماً مغلوطاً بسبب اختلاف المناهج الفكرية ، بل بسبب اختلاف أساليب البيان والبلاغة بين لغة ولغة ، فكان أن تورَّط بعضُ ناقصي المعلومات من غير المسلمين في ترجماتٍ حرفية (وخاطئة أحياناً) للنصوص القرآنية أو لنصوص السنَّة الشريفة ، أو لبعض الاجتهادات الإسلامية .

وإزاء هذه البحوث المَشوبَةِ بالخطأ أو بالطعن ، في بعض جوانبها ، يكونُ اتقانُ اللغة التي كُتِبَت بها تلك البحوث أمراً ضرورياً بالنسبة للمسلم الذي يجدُ في نفسه القدرة على تصويب الخطأ أو دحض المطاعن ، وإلاّ فما النفعُ من الردِّ بلغةٍ عربيةٍ لا يفهمُها كاتبُ البحث ولا قارئه .

وقد يكونُ من الواجب تنظيمُ هذه المهمة بحيث تقومُ بها مجامعُ إسلامية متخصّصة ، فلا يبقى الأمرُ رهيناً بحماسة مؤمن ، وقد يكونُ الحماسُ غيرَ مقترنٍ بالمعرفة ، وفي ذلك من المحاذير ما يُخْشَى معه من الانسياقُ في تيَّار الخطأ بسبب عدم وجود تيَّارٍ آخر يعملُ على تصويبه وتصحيح مساره .

لكنَّنا في الوقت نفسه ، وفي هذه المرحلة بالذات من أواخر القرن العشرين ،

نعتقدُ أن الباحثين الأجانب من غير المسلمين يزدادون يوماً بعد يوم ، ويحاولون فهم الإسلام على حقيقته ، ولكنهم يَشْكُون من قلّة المصادر والمراجع المكتوبة بلُغاتهم ، خصوصاً وأن غالبيَّتهم العظمى لا تُحسِنُ اللغة العربية ، ومن هُنا إنَّهم يعتمدون على ما بين أيديهم ، وبِلُغَاتِهِم هُم ، على ما في تلك المراجع من هناتٍ وأخطاء ، فيقعون بدورهم في أخطاءٍ ناجمةٍ ، كما قدَّمنا ، عن قلّة المعلومات أو عدم دقَّتها ، أكثر مما هي ناجمة عن سوء نيَّة أو فَسَاد قصد .

وعلى هذا ، تكونَ كتابةُ المسلمين الذين يتقنون اللغات الأجنبية عملاً مطلوباً ، بِرّاً بدينهم أولاً ، ثم تحديثاً بنعمة الله الذي أفاء عليهم نعمة معرفة لغاتٍ أُخرى غير لغتهم الأم ، وإدلاء بالشهادة الحَقّ الواجبة على كل مسلمٍ ، لكي تكون مناراً يهتدي به الراغبون في التعرُّف إلى كنوز الإسلام ، ويبددُ معالم الجهالة من عقول أولئك الذين غرَّرت بهم جهالتُهم ، أو أوردَهُم تعصُّبُهم مواردَ البُهتانِ والضَّلالة .

ومن موقع الواجب الديني بالإدلاء بالشهادة الحَق ، في هذا المجال ، فإنَّ تجربتنا الشخصية في مجال الدراسات الأكاديمية في فرنسا ، تُحتِّمُ علينا الاعتراف الصادق والشُّجاع بأننا لم نلقَ من أيّ من الأساتذة الذين تعاملنا معهم ، في مجال البحث الإسلامي ، وتحديداً في مجال الاقتصاد والمال في الإسلام ، أيَّ تعصُّب أو أي طعنٍ مقصود ؛ وذلك لا ينفي التباينُ الدائم بيننا وبينَهم في كثيرٍ من وجهات النظر. لكنَّ الحوار الهادىء ، المتَّزن ، المتجلّل بالمنطق والعلم ، كان يوصلُنا باستمرار إلى جادة الصواب ، وكثيراً ما كانت الغَلَبَةُ لوجهة النظر التي يقدّمُها الإسلام في مجال الاقتصاد والمال ، وفي قضايا الإنسان على وجه العموم .

فعلى ضوء ما تقدَّم ، يثبتُ لدينا ولدى الباحث المنصف ، أن الدعوة إلى الإسلام تحتِّمُ وضع الدراسات ، ليس في اللغة العربية وحدها ، وهذه ليست في حاجة إلى مزيد أ لما أوردَتنا إيَّاه من موارد التشرذُم والتناحُر المذهبي الذي يتجاوزُ في بعض الأحوال ـ وهو ما يزال يتجاوزُ إلى الآن ـ نطاق الحوار الفقهي ، إلى اتخاذ مواقف التَّخاصُم والتقاتُل ، والتستُّر بألف ستار وستار ، والتعلُّل بألف سبب

وسبب ، وإنما ينبغي إتقانُ لُغات القوم ، إن لم يكُن من أجل أن نأمَنَ مكرهم وشرَّهم ، فلأجل أن ندحَضَ ما يتقوَّلونَه على ديننا الحنيف ، ثم لأجل أن يستقرَ في نفوسهم أن هُدى الله هو الهُدى ، وأنَّ كُلَّ ما عدا الإيمانَ الحَقّ الذي يأتلق بالسَّماح الحَقّ ، في عصر تجاوز لغة الأنياب والأظفار إلى لغات الدَّمار الشامل بكل أنواع الأسلحة التي أنتجها فسادُ الإنسان ، إنّما يعكسُ بُعدَ هذا الإنسان عن طريق الله وعن تعاليم رُسله وأنبيائه .

إنَّ أصحاب الكتابات الإسلامية المترمّتة ، المتقوقعة على ذاتها ، والتي لا تُريد للمنهج الإسلامي في البحث والاستقصاء أن يتعدَّى بعض ما ورد في كتب الفقه ، وهوامشها ، وحواشيها ، يُسيئونَ إلى جوهر الإسلام ، ويقفون حجر عثرة أمام تطور المسلمين .

وقبل أن يتصدَّى هؤلاء الكتَّاب إلى كل من يكتُب عن الإسلام باللغة الفرنسية أو الإنكليزية أو سواهما ، ليتّهموه بالجهل ، وقلة الدراية ، وسطحية المعرفة . بل إلى التواطؤ مع « المبشّرين » و« الاستعماريين » . فإنَّ عليهم أن يتجاوزوا هذه العموميَّات المُرادِفَة للمعميَّات ، لكي يذكروا لنا كتاباً واحداً أو بحثاً قصيراً واحداً مما ينتقدون ، بل لكي يردّوا على الحجَّة بالحجّة ، أو لكي يدلّوا القادرين على الردّ ، من أجل التصدّي لما يرون فيه مساساً بدينهم وتُراثهم وحضارتهم .

ولكِنْ ، أنّى لهم أن يفعلوا ، وهُم لم يطّلعوا على حرفٍ واحدٍ في الفرنسية أو الإنكليزية ، ولم يقرأوا مقالاً أو كتاباً بلغة أجنبية ، ومع ذلك فهم يرجمون بالغيب ، ويكرّرون بصور ببغائية أقوالاً سمعوها ، دون أن يتحققوا من صحَّتها أو من أمانة قائليها .

وإنَّه لمن المؤسف حقاً أن تمتلىء صفحاتُ الدوريّات المعنيَّة بالشأن الإسلامي بمثل هذه الأقلام التي لا نشكّ في كونها تُدافِعُ عن الدين بحميَّةٍ وحماسة ، ولكن الحمية والحماسة وحدهما لا تكفيان إن لم تُدَعِّمْهُما الحجَّة ، وإن لم تُذكَرْ معهما

الحقائقُ والأباطيلُ ، في المَواطن التي تضمُّهـا معاً ، فتتصـدّى عِندئـذٍ للأبـاطيل ، ونُثبِتُ الحقائق في النفوس والأذهان .

وإنّي ، في هـذا المقـام ، أدعـو إلى تعـريب كُتُبٍ عـديـدة وُضِعَتْ بـاللغـات الأجنبية ، ومنها على سبيل المثال :

١ ـ إنسـانية الإسـلام ، لمارسيـل أ. بـوازارد ، منشـورات ألبان ميشـال في باريس ، طبعة ١٩٧٩ ، في سلسلة « حضور العالم العربي ».

٢ ـ القـانون الإسـلامي المقارن ، للنيـان دوبـاللفـون ، منشـورات مـوتـون وشركاه في لاهاي ، ودار العلوم الإنسانية في باريس ، طبعة ١٩٦٥ .

٣ ـ تـطلعات الإسـلام ، لمالـك بن نبي ، منشورات لـوسـوي ، بـاريس ، طبعة ١٩٥٧ .

٤ ـ القـواعِد والقيم في الإسـلام ، مجموعـة بحوث في كتـاب من منشورات بايو ، باريس ، طبعة ١٩٦٦ .

٥ ـ كتـاب عن « القـرآن » لـريجيس بـلاشـير في سلسلة « مـاذا أعلم ؟» عن المطابع الجامعية الفرنسية ، باريس ، طبعة ١٩٧٣ .

٦ ـ الـوجيـز في القـانـون الإسـلامي ، لجـورج هنـري بـوسكـيـه ، طبعـة الجزائر ١٩٤٧ ، وطبعة باريس ١٩٦٣ .

٧ ـ القانون الإسلامي وتطبيقـه الواقعي في العـالم ، لجورج هنـري بوسكـيه أيضاً ، طبعة الجزائر ١٩٤٩ .

٨ ـ القـانون الإسـلامي ، لـريمـون شـارل ، منشـورات المـطابـع الجـامعيـة الفرنسية ، باريس ١٩٧٩ .

٩ ـ محـاضرات عن الإسـلام ، للكاتب الهنـدي آصاف فيـزيه (مترجم إلى الفرنسية) في منشورات المركز الوطني للبحث العلمي ، باريس ١٩٥٦ .

١٠ ـ دراسة معاصرة للإسلام ، للكاتب الهندي نفسه ، منشورات الدار الآسيوية للنشر ، بومباي ١٩٦٣ .

١١ ـ نقاط رئيسية عن القانون المحمدي ، للكاتب الهندي نفسه أيضاً ، منشورات جامعة أكسفورد ١٩٦٤ .

١٢ ـ الإسلام دين وجماعة ، للويس غارديه ، منشورات دوكليه دو بروير ، باريس ١٩٦٧ .

١٣ ـ العقيدة والشريعة في الإسلام ، للكاتب الألماني جولدزيهر (الترجمة الفرنسية)، منشورات غوتييه ، باريس ١٩٥٨ .

١٤ ـ المصلحون الدينيون في الإسلام ، للكاتب التركي إيزيك حسين حلمي ، منشورات مكتبة إيزيك ، أسطمبول ١٩٧٠ .

١٥ ـ مقدمة لدراسة التشريع الإسلامي ، للويس ميليو ، منشورات سيراي ، باريس ١٩٥٣ .

١٦ ـ الجانب الثقافي للإسلام ، للكاتب الهندي محمد بيكتال ، طبعة لاهور ١٩٦٩ .

١٧ ـ الإسلام ، لدومينيك سورديل ، المطابع الجامعية الفرنسية ، باريس ١٩٧٥ .

١٨ ـ الإسلام لبيار روندو ، منشورات لافارج ، باريس ١٩٦٥ .

وإنَّ اللائحة لتطول بعد . وقد أُسيغُ ، بعد ذلك ، ذكر أطروحتي الفرنسية التي نلتُ عليها دكتوراه الدولة في الحقوق من جامعة ليموج الفرنسية بتقدير جيد جداً حول « مبدأ الإنصاف في النظام الاقتصادي والمالي الإسلامي ». فإنَّ تعريب هذه المؤلفات وأمثالها كفيلٌ بتعريفنا إلى العقلية التي تحكم المؤلفين والباحثين الذين يتناولون الإسلام باللغات الأجنبية . ولكن التعريب وحدَهُ لا يكفي ، إذ لا بُدَّ

أيضاً من الردّ على ما لا يتلاءمُ مع حقيقة الإسلام باللغة نفسها التي كُتِبَتْ بها البحوث، كما أسلفنا غيرَ مرّة أو بالعربية عند نقله عن اللغة الأجنبية.

والمطلوبُ ، بعد هذا ، من معاهد الدعوة الإسلامية ومن الجامعات الإسلامية عموماً ، النهوض بمثل هذه المشاريع ، وتشجيع الدارسين فيها إمّا على تعريب المؤلفات الأجنبية الموضوعة عن الإسلام وتصويب ما فيها من الخطأ ، وإمّا على وضع الدراسات الإسلامية باللغة الأجنبية ، ونشرها وتعميمها ، بالإضافة إلى المؤتمرات العلمية التي كانت قد بدأت تنعقدُ منذ فترة في معظم الحواضر الإسلامية والأوروبية .

أما أن يتصدّى كاتبٌ مسلمٌ لكاتب مسلم ، وعن غير علمٍ أو دراية فيما يخوض فيه ، لأنه دعا إلى مواكبة التطور ، في إطار الحفاظ على الأصول ، وعدم تجاوز الحدود التي ترسمها العقيدة ، أو الأحكام التي تسنّها الشريعة ، فأمرٌ يؤسَفُ لهُ أولاً ، ثم إنّه يستوجبُ بعد ذلك ، تصدّياً لا مفرّ منه ، إذ ليس أخطر من أن يشكك مسلمٌ في صدق توجُّه أخيه الباحث المسلم ، لأسباب قد لا تندرج في عداد الموضوعية المتجردة ، أو لغايات في نفس يعقوب !.

تمهيد :

لا بدّ ، في التمهيد لدراسة « الجوانب الاقتصادية للزكاة في الإسلام »(1)، من الإشارة أولاً إلى أن الآراء المختلفة التي تقولُ بتضييق نطاق التفسير للنصوص الشرعية ، وبالتالي تضييق نطاق تطبيقها ، قد تكون صادرة عن إيمانٍ وورعٍ لا ريبة فيهما ، ولكنها تعطّلُ على الشريعة الغراء شموليَّتها وعالميَّتها وتوجُّهها إلى العالمين في مشارق الأرض ومغاربها ، كما تُعَطِّلُ على العلماء ، وهُم وَرَثَةُ الأنبياء ، رحابة فهم المناهج والأدلَّة والأهداف التي تنطوي عليها شريعتُنا الإسلامية السمحاء .

أما الزكاةُ التي فُرِضَت على المسلمين في السنة الثانية للهجرة ، وحُدِّدَتْ لها المصارفُ الثمانية المعروفة في الآية الستّين من سورة التوبة : ﴿ إِنَّمَا **الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ** ﴾ ، فهي لم تُشرَعْ لمعالجة الفقر وحسب ، كما يقول العددُ الكبيرُ من العلماء الأجلاء ، وإنّما جاءَت لمحاربة الفقر ، والقضاء على أسبابه ، وتحرير الإنسان من الذلَّة والحقد والحسد .

---

(1) بحث أُلقي في المؤتمر الإسلامي اللبناني الثاني الذي انعقد في دار الفتوى بالجمهورية اللبنانية حول موضوع الزكاة في الإسلام بين ٨ ـ ١١ شعبان ١٤٠٦هـ. الموافق ١٧ ـ ٢٠ نيسان ١٩٨٦ ونُشر في جريدة « أخبار الخليج » البحرينية في العددين الصادرين بتاريخ ٢٠ و٢١ مايو ١٩٨٦ .

ذلك أن « المعالجة » المبنيَّة على التضييق الخانق في تفسير النصوص وفي تطبيقها ، لا تستطيعُ أن تتجاوزَ حدود تخدير الفقر ، كمشكلةٍ اقتصاديَّةٍ ذات أبعادٍ اجتماعيّة وأخلاقيّة وسياسية وإنسانيّة واسعة المدى .

و« المعالجة » مرحلةٌ تاليةٌ لوقوع الداء ، أما « المحاربة »، وقد عنيتُ بها السياسة الوقائية كما تلاحظون ، فهي تحاولُ منع الداء بتهيئة أسباب الصحّة النفسية والاجتماعية التي لا يُنكِرُ إلاّ مُكابِرٌ مدى تأثيرها على سلامة الصِّحة الدينية والخُلقيَّة في المجتمع الإسلامي خصوصاً ، وفي سائر المجتمعات البشرية على وجه العموم .

وإذا لم يستطع المجتمع الإسلامي أن ينتهج بنفسه سياسةً وقائية وعلاجية معاً ، عن طريق تجسيد النموذج الأسمى الذي شَرَعَهُ دينُنا الحنيف ، وأعني به تجسيد روح التَّواصُل والتكافُل والتراحُم بحيثُ يشعرُ الغنيُّ المؤمنُ التقيُّ الورع بهذا الفَرَح الداخليّ العظيم الذي يُخالِجُ نفسَهُ ، وهو يؤدّي حقّ الله في المال الذي استخلَفَهُ فيه ، ويشعرُ الفقيرُ المؤمنُ التقيُّ الورِعُ بالفرح الداخلي العظيم نفسه وهو يرى أنه غيرُ متروكٍ لحاجته ، فيتناول قسطَهُ من حقّ الله ، بحكم انتمائه إلى مجتمع الإسلام والمسلمين ، دون منّةٍ أو أذى أو شعور بالدونية أو الامتهان ، إذا لم يستطع المجتمعُ الإسلاميُّ أن ينتهج بنفسه تلك السياسة الوقائية والعلاجية معاً ، فإنَّه يبذرُ في تُربَتِهِ بذور فَسَادِ العلائق الأخويّة ، ويهوي بمطارق الأنانية البلقاء والحَسَد القاتل على البنيان المرصوص الذي لا تنوبُه نائبةٌ إذا شدّ المؤمنُ أزر أخيه المؤمن بالحبّ والرحمة ، وبنعمة الله التي هي شراكةٌ شرعيَّةٌ بين أغنياء المسلمين وفقرائهم .

وفضلُ الإسلام ، في هذا النطاق ، أنَّهُ طوَّر الصَّدقَة من إطار الإحسان الخاص إلى إطار الإحسان العام ، وأنه لم يترُكها صدقةً طوعيّةً مندوبةً ، بل أضاف إليها الصدقة المفروضة ، فشرع للمؤمن المقتدر سبيل تطهير النفس بالصَّدَقة المندوبة الداخلة في إطار الإحسان الخاص ، وسبيل تطهير المال بالصَّدَقة المفروضة أي بالزكاة الداخلة في إطار الإحسان العام .

كما يسّر الإسلامُ أيضاً للمحتاج سبيل الخروج من حالة الفقر إلى حالة الغِنى ، بنَيْلِ قسطِه الشرعيّ من الإحسان العام ، فإن لم يَكْفِهِ قِسْطُهُ هـذا ، استطاع قبول « الهبة » الإسلامية الكريمة التي أُحِبَّ لها أن تحلّ محلَّ تعبير « الصَّدَقة » أو « الحَسَنة » ، لكي يستقيمَ أَوَدُه ، وينتظم سبيلُ معاشه ومعاش من يَعولُ من خَلْقِ الله ، فيتحقّق التوازُن الاقتصاديّ والتواصُل الإنساني النابع من رسالة السماء ، ويقومُ مجتمع الإسلام الفاضل الذي تتضاءل فيه الفروقُ ، وتسودُ في رحابه منهجيَّةُ العدل والمحبّة والتعاون والتراحُم بين العباد .

هـذا هو الفهمُ الرحبُ الذي ندعو إليه ، وهو الفهم الرحبُ نفسُه الذي أدركَهُ الخليفةُ الأولُ أبو بكر الصّديق ، رضي الله عنه ، عندما قاتل المرتدّين عن دفع الزكاة ، وهو الفهمُ الرَّحبُ نفسه أيضاً الذي أدركهُ الخليفةُ الثاني عمر بن الخطاب ، رضي الله عنه ، عندما أخرج المؤلَّفة قلوبُهم من عداد مَن يُصرَفُ إليهم قسطٌ من زكَوات المسلمين .

إنَّ رحابة فهم أبي بكر للنصوص الإلهية ، تفسيراً أو تطبيقاً ، جعَلتهُ يُدرِكُ بشفافيّة إيمانه وصدق دينه ، أنَّ التوزيع الأوَّليَّ للثروة العامة ، قضى برفع بعض الخَلْقِ فوق بعضهم درجات ، مصداقاً لقوله تعالى :

﴿ أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيّاً ، وَرَحْمَةُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونْ ﴾ (١) .

ولكنَّ تلك الدرجات لم تكُن امتيازات ، وإنَّما كانت من أجل غايةٍ إيمانيّةٍ وسلوكيَّةٍ واضحةٍ ، بحُكم قوله تعالى : **﴿ وَهُوَ الَّذي جَعَلَكُمْ خَلاَئِفَ الأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِيما آتاكُمْ ﴾** (٢) .

---

(١) سورة الزخرف ـ الآية ٣٢ .

(٢) سورة الأنعام ـ الآية ١٦٥ .

وأدرك الخليفةُ الأوَّلُ ، رضي الله عنه ، أنَّ الإسلام قَضَى بإعادةِ التوزيع الأوَّليّ للثروة العامة ، وذلك عندما زوَّد الثروة في المجتمع الإسلامي بأُسُس تحقيق العدالة ، واختَطَّ لتحقيق هدف التكامل والتوازُن وسائِل ضمنيَّة ينطوي عليها النظام الإسلامي نفسه ، وفي طليعتها الزكاة ، إلى جانب نظام الميراث ، ونظام الأوقاف ، وسواهما من الأنظمة . كما اختَطَّ لذلك أيضاً وسائلَ خاضعة للقرار السياسي ، كفرض الضرائب ، وتحديد الملكية الزراعية والعقارية ، وتطبيق نظام الضمان الاجتماعي .

٢ ـ الزكاة وعناصر الضريبة :

وهكذا يتضح أن الزكاة هي من الوسائل الضمنية في النظام الإسلامي لتحقيق العدالة في مجال إعادة التوزيع الأوَّليّ للثروة العامة ؛ وهي لهذا السبب ، ضريبة إلزامية تُجبَى من قِبَل السلطة الإسلامية ، إلى جانب كونها عبادة تسمو فوقَ كل مفاهيم الضرائب لتشكّل ركناً أساسياً من الخمسة الأركان في الدين الحنيف .

إنَّها ضريبةٌ إسلامية إلزامية ، إذن ، لأنَّ كل عناصر الضريبة متوفّرة فيها :

١ ـ فالعنصر الأول :

يتجلَّى في كونها فريضةً لها سَنَدُهَا من القرآن الكريم (وهو دستورنا الأعلى والأسمى)، ومن السنَّة الشريفة (وهي تشكل القوانين الالزامية)، ومن تأوُّل العلماء وأولي الأمر من الخلفاء الراشدين (وهو ما نسمّيه اليوم بالمراسيم التطبيقية أو التنظيمية أو اللوائح التنفيذية).

٢ ـ والعنصر الثاني :

في كونها فريضة مالية سنويَّةً تشكّلُ قدراً أو حقاً معلوماً في المال الذي حال عليه الحَوْل ، وهذا الحَقُّ المعلومُ هو جزءٌ من كُلّ ، ولا فرقَ أن تكون الفريضَةُ المالية نقداً أم عيناً ، فالعينُ قابلةُ التقويمَ بالمال ، وهي من المال في أيّ حال .

٣ ـ والعنصر الثالث :

في كَوْنِ إدائِها واجباً لله تعالى ، لقوله : ﴿ **أَلَمْ يَعْلَموا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ** ﴾ (١) ولقول الرسول عليه الصلاة والسلام : « الصَّدَقَةُ تَقَعُ في يَدِ الرَّحْمٰنِ قبل أن تقع في كف الفقير » (٢). ولما كان أداؤها واجباً لله ، فجبايتها منوطةٌ بأولي الأمر المُستخلَفين في استئدائها .

٤ ـ والعنصر الرابع :

في كونها تُستأدَى جبراً ، وكلّ ضريبة تُجبَى جبراً . على أنَّ الجبر بالنسبة إلى الزكاة واردٌ في المعنى الواسع ، إذ أن جبريَّة استئدائها من جانب وليّ الأمر ، وجبريّة أدائها من جانب المسلم المكلَّف بها ، عائدةٌ لكونها ركناً من أركان العقيدة تتوجَّبُ على المسلم بحُكم إسلامه : ﴿ **قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى** ﴾ (٣) ،وذلك تحديثاً بنعمة ربّه ، وشكراناً لآلائِه ونِعَمه : ﴿ **وَلَئِنْ شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ** ﴾ (٤) .

وهذه الجبرية تعني ، بكل بساطة ، وفقاً للرؤية الإسلامية ، أنَّهُ فيما لو قَصَّرَ وليُّ الأمر في واجب استئداء الزكاة من المسلم ، فإنَّ هذا التقصير لا يُعفي المُسلم من واجب أداء الزكاة ، وهذا هو الحاصلُ الآن بعد أن تركت دولٌ إسلامية كثيرةٌ جمع الزكاة وصرفها ، على مدى قرونٍ طويلة .

٥ ـ والعنصر الخامس :

في كونها تؤخَذُ بصورة نهائية ، فلا سبيل لمن دفعها إلى استردادها ثانيةً ، حتى ولو مُنِيَ بخسارةٍ في العالم التالي ، وإن كان ذلك لا يمنَعُ من أن يُصبح مستحقاً للزكاة بحُكم حاجته وفقره ، لا بحُكم كونه دافعاً سابقاً للزكاة المفروضة .

---

(١) سورة التوبة ، ١٠٤/٩ .

(٢) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني ـ المطبوعات العلمية ١٣٢٧ هـ. ج٢ ص ٣٦، الأموال ص ٨٨٩ ؛ إحياء علوم الدين (أسرار الزكاة)، ص٣٩٣.

(٣) سورة الأعلى : ١٤/٨٧ .

(٤) سورة إبراهيم : ٧/١٤ .

٦ - **والعنصر السادس :**

في كونها تؤخَذُ من المسلمين ، وهذا يعني أنَّها ضريبةٌ مزدوجة الطبيعة ، فهي من جهة ضريبةٌ عينيَّةٌ تؤخَذُ مما بَلَغ النِّصاب وحال عليه الحول من مال المسلمين ، وهي من جهة ثانية ضريبةٌ شخصيةٌ لأنَّها تتوجَّبُ في ذمة المسلم ، بينما تتوجَّبُ في ذمَّة غيره ضرائب أخرى كان من سماحة الإسلام ولُطفِه وأدبه أنه استنكف عن تسميتها « ضريبة »، فأسماها « جزيسة » أي مكافـأة يدفعها المكلّف القادر بصورة جَبْر ونهائية ، كما تُدفَعُ الزكاة وكُلُّ ضريبة أخرى .

٧ - **والعنصر السابع :**

في كـون التكليف بها يكـون وفقـاً لـطاقـة المسلم ، وهـذا هـو أسـاسُ التكليف الشرعي الذي يكـون بما في الـوسع والـطَّاقة ، لقـوله تعـالى : ﴿ **لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا** ﴾ [١]. وهذا هو بالتالي جوهَر التكاليف الضريبية التي تُفرَضُ بنسبٍ متفاوتةٍ بالنظر إلى شرائـح المداخيـل أو الأرباح ، أيـاً يكن نوعها ، وفقاً لكون التكليف الضـريبي مقرراً عـلى أساس الـربح المقـطوع أو على أساس الربح الحقيقي .

٨ - **والعنصر الثامن :**

في كـون الزكـاة تُجبَى بهدَف تحقيق الصـالح العـام ، ولكنهـا مخصَّصـةٌ لمصارف معينة ، وهذا ما تعمَدُ إليه الموازنات العـامة ، في المفهـوم الحديثَ ، عندما تشذُّ عن قاعـدة عدم تخصيص الـواردات الضريبيـة [٢] ، وذلك رغبـةً منهـا في تحقيق مصلحـة عـامـة معينـة ، ممـا يُسَـرِّع علميـة تحقيق المصلحـة المذكورة ، ويشجع المكلفين بالضريبة على دفعهـا لأنهم يكونـون على بيِّنـةٍ من جهات إنفاقها .

---

(١) سورة البقرة : ٢/٢٨٦ .

(٢) د. فوزي عطوي : موازنة الدولة ، منشورات المنظمة العربية للعلوم الإدارية - مؤتمر مسقط بسلطنة عُمان ، ١٩٨١ .

٩ ـ والعنصر التاسع :

في كـون الزكـاة تُدفَعُ من غـير أن تؤدّي الدولـة الإسلاميـة أيَّ مقابـلٍ للمكلَّف بهـا ، وهذه هي طبيعـة الضريبـة ، إذ لو كـانت الزكـاةُ تُدفَـع لقاءَ التزامٍ ما ، لأصبحت مُفَاوضةً لا فـريضة ، ولكـان دافعُها متعـرّضاً لمحـذور خسرانَ الفَلاح الذي وعد اللَّهُ به مَن تزكّى وذكر اسم ربّه فصلّى .

١٠ ـ والعنصر العاشر :

أخيراً ، يتجلّى في كون الهدف من فـرض الزكـاة واستئداثهـا هو ردُّهـا على مستحقّيها بصورةٍ أو بأخرى ، على ضوء رحابة الفهم لنصوص الشـريعة الغرّاء ، كما أسلفتُ في بداية هذا البحث .

٣ ـ استحداث النصوص التشريعية الوضعية :

وأضيفُ إلى مـا تقـدَّم أنَّ السُّنَّـة المـطهَّـرَة أوجبت الـزكــاة في النـماء والتملُّك ، أو بتعبيرنا المعاصر ، أوجَبتْها في الدخول ورؤوس الأموال ، وهي من الضرائب المباشرة ، ولا أدخلُ في التفـاصيل . . ولكنني أخلُص من ذلـك كله إلى أنَّهُ إن تكُن الدولة المعاصرة تفرضُ قوانينها الوضعية بحُكْم سلطانها ، ومن بينها القوانين المالية والضرائبية ، فإنَّ الزكاةَ فـريضةٌ أوجَبَهـا اللَّهُ علينا ، نحنُ المسلمين، بسُلطانه الأعلى ، وبدستوره الذي يعلو كل القـوانـين الوضعية .

ومن هُنا أنني أخالفُ الاتجـاه القائـل بحسـم الضرائب المستحقـة ، من وعاء الزكاة ، تخريجاً على كونها من الديـون التي تؤدّى قبـل إخراج الـزكاة . ففي قناعتي أن الزكاة هي اوْلَى بالاعتبار في دولةٍ لا تدينُ بالإسلام .

والحـلُّ العملي الـذي أقترحُـه ، هو وضـعُ صيغـة تشـريعيـة ، بـالمعنى الوضعيّ للكلمة [1] يحقُّ بموجبها للمسلـم أن يُخـرج زكاة أمـواله قبـل تكليفها

---

(١) مما يجدُر ذكرُه أن المؤتمر الإسلامي اللبناني الثاني (١٩٨٦) تبنى في مقرراته وتوصيـاته اقتـراح المؤلف في الفقرة الثالثة من البند السابع ، حيث نص على ما يلي : « ٣ ـ إمكان السَّعي لدى المراجع التشريعية العامة بغية استصدار قانون يُعفي مؤدي الزكاة من نسبة مئوية من الضرائب في ضوء ما هو معمول به في كثير من دول العالم » (اللواء ـ العدد ٥٣٨٠ ـ ٢١ نيسان ١٩٨٦) .

بالضرائب الوضعية ، وذلك انطلاقاً من المنهج الإسلامي الذي تضمَّن في نظامه ، كما قدَّمنا ، وسائل ضمنية لتزويد الثروة العامة بأسس تحقيق العدالة ، تكون لها الأولوية على الوسائل الأخرى الخاضعة للقرار السياسي ، ثم إعمالاً لقاعدة عدم ازدواجية الضريبة ، إذ لا يجوز أن يكلّف الوعاء الضريبيُّ الواحد بأكثر من ضريبة واحدة .

وبتعبير آخر ، لما كُنَّا في لبنان لا نطبّقُ ، بعدُ ، أي قانون يتعلّق بالضريبة العامة على الإيراد (١) ، وإنما نطبّق بصورة أساسية ضرائب شخصية بموجب قانون ضريبة الدخل (٢)، وضرائب عينية بموجب قانون ضريبة الأملاك المبنية (٣)، فإننا نقترح استحداث نصَّين تشريعيّين يدخل أوَّلُهما في المادة الخامسة من قانون ضريبة الدخل ، وثانيهما في المادة الثامنة من قانون ضريبة الأملاك المبنيّة ، ويكون فحواهُما إعفاء الشطر من الدخل أو المورد الذي ثبت دفعُه لصندوق الزكاة ، بموجب أحكام الشريعة الغراء .

وهٰذان النصَّان يمكنُ اشتراعهما في قانون مستقل ، إذا تعذَّر إدراجُهما في القانونين المذكورين ، وبذلك سوف يشكّلان نصّاً قانونياً خاصاً يتوجب تطبيقه إذا تعارض مع نصوص القانون المالي العام .

وأذكُرُ في هذا الصَّدد أن الولايات المتحدة الأميركية قد سبقَتنا إلى إصدار تشريع تُعفى بموجبه التبرعات والمساهمات التي يثبتُ دفعها لدولٍ أو لمؤسسات ، من الضريبة على الدخل ؛ ولا بُدَّ من التذكير أيضاً بأنَّ « اللوبي » الصهيوني الضاغط على السياسة والاقتصاد في أميركا ، كان وراء صدور ذلك التشريع لأجل تدعيم الكيان الصهيوني الجاثم على صدر الأخت الحبيبة الضائعة فلسطين ! .

٤ ـ التوزيع الحصري على المصارف الثمانية :

أعودُ الآن إلى رحابة فهم النصوص القرآنية الكريمة ، تفسيراً وتطبيقاً من

(١) L'impot général sur le revenu

(٢) المرسوم الاشتراعي رقم ١٤٤ تاريخ ١٢ حزيران ١٩٥٩

(٣) قانون ضريبة الأملاك المبنية الصادر في ١٧ أيلول ١٩٦٢ .

جانب الخليفة الفاروق رضي الله عنه : فلئن تكُن الضريبةُ فريضةً متوجّبة الأداء والاستئداء ، كما قدَّمنا ، فإنَّ توزيعها على المصارف الثمانية قد جاء حصرياً بالتعداد ، ولم يجيء حصريّاً بالمواصفات والشروط . وما كان لِعُمر ، ولا للرسول قبله ، ولا لأي مسلم بعده ، أن يعطّل نصّاً حصرياً مُلزِماً . ولو كان نَصُّ المصارف حصريّاً بالمواصفات والشروط ، لما حجب عُمر السَّهْمَ المستحقَّ ، عن المؤلَّفة قلوبهم ، ولما كان لأحدٍ من العلماء ، بعد ذلك ، أن يجتريء على النصّ الحصري الإلزامي بإجازة تقديم مصرفٍ على مصرفٍ آخر ؛ فحرفُ العطف الذي يجمع بين أصحاب الاستحقاق في الآية هو « الواو »، وليس « الفاء »، وبالتالي فهو يُفيدُ المساواة ، ولا يُفيدُ الأولويّة .

ولكنّ الخليفة الفاروق ، والعلماء من بعده ، أدركوا أنَّ حصرية الشروط والمواصفات بالنسبة إلى كل مصرف ، غير واردة ، وإن تحديد تلك المواصفات والشروط متروكٌ للفقه حتى يستطيع مواكبة استخدام حصيلة الزكاة وتطوّر المجتمع وفقاً للظروف التي يمرُّ بها ، وهذا يعني أن إقرار الأولوية جائز ، لأن من سماحة الشريعة ، ومن آيات قابليّتها لاستنباط الأحكام الشرعية لكل ما يستجدُّ ، في إطار تعاقُب الأزمنة والأمكنة ، أن تَترُكَ لوليّ الأمر حقَّ وضع المراسيم التطبيقية أو التنظيمية أو اللوائح التنفيذية ، على ضوء الدستور الأعلى والقوانين النافذة ، أي على ضوء القرآن الكريم والسنّة النبيَّة المطهَّرة .

ومن هُنا أيضاً أنني أرى وجوب إعادة النظر ، وفقاً للمنهج العمري في بعض مصارف الزكاة وشروطها ، نظراً لما طرأ على المجتمع المعاصر من تطوّرات :

أولاً : إنَّ الرقَّ قد انتهى ، إسلامياً وإنسانياً . وإذا توسَّعنا في فهم عبارة « وفي الرقاب »، أمكن سحبُ حُكمها على أسرى المسلمين ومَن هُم في حكم الأسرى ، وهؤلاء يدخلون ، عموماً ، في عداد المجاهدين في سبيل الله . وهكذا فإنَّنا لا نُسقِطُ حقَّ مَن في الرّقاب ؛ وإنَّما نُضيفُه إلى حقوق المجاهدين في سبيل الله .

ثانياً : أمَّا ابنُ السبيل الذي تنعقدُ التفاسيرُ على أنه المُسافرُ في غير معصية ،

الـذي انقطع عن أهله ، فـإنَّ النُظُم الـدوليـة المعـاصـرة تـوجب عـلى السفـارات والقنصليات التي يحملُ « ابنُ السبيل » هذا جنسيّة دولها ، أن تُسفِّرَهُ على حسابها . فليس ما يحولُ دونَ إعطائه حقَّـه إن وُجِدَ ولم تـوجد سفـارةٌ أو قنصلية لبـلاده يلجأ إليها ، وإلاّ فإضافةُ هذا النصيب إلى نصيب مسافرينَ من نوع آخر ، أولئك الذين يسافرون ، جهاداً ، في سبيل الله عزّ وجلّ .

ثالثاً : وأما الغارمون أي الدائنون ، فمِمّا لا خِـلاف عليه أنَّ دَيْنَهُم ينبغي ألاّ يكونَ في معصية ، لا بل إنَّ المأثور عندنا هو كونُ الغارمين عموماً هُم أولئك الذين حملوا الغرامات ، وفي طليعتهـا الديّـات ، في سبيل حقن دمـاء المسلمين وإصـلاح أمرهم ، وقد يندرج في عدادهم أولئك الذين كفلوا ديناً ، فلمّا لم يوفِّه المكفول ، قاموا هُم مقامَهُ في أداء الموجب .

٥ ـ دفع دين المفلس :

هـذا هو الفهمُ الصحيحُ الذي يقبلُه الدّينُ والمنطقُ والعقـلُ السليم . أمـا القـول بوجـوب دفع دين المسلم الـذي يُعلَنُ إفلاسـه لأسباب « لا احتيـاليـة » أي لـلأسباب **التقصيـريـة الـوجـوبيـة** المنصـوص عنها في المـادتين ٩٦٠ من قـانـون العقوبات [1] و٦٣٣ من قانون التجارة البرية [2]، والأسباب **التقصيرية الاختيارية** المنصوص عنها في المادة ٦٩١ من قانون العقوبات والمادة ٦٣٤ من قانون التجـارة ، أو الذي يُعلَنُ إفلاسُه **لأسباب احتيـالية** ، وهي المنصـوص عنها في المـادة ٦٨٩ من قانون العقوبات ، والمادة ٦٣٩ من قانون التجارة ، ومن ثَمَّ إحالة هـذا المفلس إلى المحاكم الشرعية للاقتصـاص منه ، فـأمرٌ لا يجيـزهُ الوضـع القانـوني من جهة ، ولا مبرِّر له من جهة ثانية :

إن الوضع القانوني لا يجيزه أولاً ، لأن المحاكم الشرعية ليست محاكم تجاريـة ولا هي محاكم جنايات . وهو لا مبرّر له ، بعد ذلك ، طـالما أنّـه يتعلّق بمعامـلات مدنية تجارية تنصَبُّ على تداول الأموال ، وتَمَسُّ الثقة في التعامُل التجـاري ، فضلاً

---

(١) المرسوم الاشتراعي رقم ٣٤٠ تاريخ أول آذار ١٩٣٤

(٢) المرسوم الاشتراعي رقم ٣٠٤ تاريخ ٢٤ كانون الثاني ١٩٤٢

عن كون المحاكم المختصَّة وُجِدَتْ للنظر في هذا النوع من القضايا ، فلا سبيل إلى المزج بين الاختصاصات ، أو لتعدُّد الجهات القضائية من أجل النظر في القضية الواحدة التي لا طابعَ شرعياً لها ، وإلاّ فإنّنا قد نشوّهُ الهدفَ الذي رمى إليه الدينُ الحنيف من خلال إقرار هذا المصرف من مصارف الزكاة ؛ فقد نشجّع المغامرين على الإخلال بالثقة العامة ، والاستخفاف بأمانة التداول في الأموال لأنَّ أموال الزكاة تُغطّي ، فيما لو صحَّ ذلك المنحى ، طيشهم وتهوُّرُهُم وسوء استغلالهم للثقة التجارية .

٦ ـ المستقرضون والغارمون :

وفي هذا السياق بالذات ، فإن القول بإعطاء المستقرضين ، قياساً على إعطاء الغارمين ، من أموال الزكاة ، قد كان يتّسِقُ ويصلحُ لو لم يكن في موارد بيت مال المسلمين غيرُ الزكاة . والزكاةُ لا تُرَدُّ ولا تُستَرَدُّ ، وأما القرضُ فيُرَدُّ إلى مَن أقرَض ، وفي هذا تختلفُ طبيعةُ الزكاة عن طبيعة القرض . ثم إننا جميعاً نذكر أنّ نظام « القرض الحسن » كان مطبقاً في بيت مال المسلمين في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز ، كما بات مطبقاً الآن في المصارف الإسلامية ، وأسمّي منها « بنك البحرين الإسلامي »، على سبيل المثال ؛ وهذا القرضُ يجبُ ، في رأينا ، أن يكون قرض استهلاك لا قرض إنتاج .

وعند هذه النقطة بالذات ، يتحتم النظر في المعاملات المصرفية ، وفي الحدود الفاصلة بين الرّبا المحرَّم تحريماً قطعياً ، والرّبح الزكيّ الحلال : إنَّ **قروض الاستهلاك** ينبغي أن تكون قروضاً حسنةً لا يترتّب على المستفيدين منها أداء أية زيادة قد تسمّى مرابحةً أو فائدةً أو ما إليها من التسميات . وأما **قروض الإنتاج** ، فهي تؤدي إلى الربح من حيثُ المبدأ ، وتؤدّى عنها الزيادةُ وفقاً لما هو مرعيٌّ الآن في معاملات المصارف الإسلامية التي يؤسِفُنا أن يكون في قانون النقد والتسليف في لبنان [1] من النصوص والشروط ما يحول دون إنشاء بنوك إسلامية لبنانية مماثلة لها .

(١) قانون النقد والتسليف وإنشاء المصرف المركزي الذي وضع موضع التنفيذ بالمرسوم رقم ١٣٥١٣ تاريخ أول آب ١٩٦٣ .

٧ ـ **إنشاء البنوك الإسلامية :**

فعلى ضوء هذا الواقع ، ومن أجل أن يكون مالُ الزكاة من أطيب الـرزق ، فإننا ندعو إلى استحداث نصّ تشريعي يجيزُ إقامة بنوك إسلامية في لبنان تُستَثنى من تطبيق أحكام قانون النقد والتسليف ، فيما يتعارض مع أحكام الشريعة الغراء .

رابعاً : وإذا كان العاملون على الزكاة ، القائمون على أمر جبـايتها وإنفـاقها في مصارفها الشرعية هم بالنتيجة عاملون في سبيل الله ، من أجل إحياء فريضةٍ من فرائضه ، فليس ما يحولُ دون قيامهم بهذا العمل ،حسبةً لوجه الله ، ولكن عليهم أن يعلموا أيَّةَ أمانةٍ تُناطُ بهم ، سواء أتنـاولوا عن عملهم أجـراً أم قامـوا به حسبةً وتطوعاً ، وأنَّ مدى ما يتحلّون به من الأمانـة يشجع المسلمـين على إيتـاء فريضة الزكاة ، أو يُبعدُهم عن هذه الفريضة في ظـروفنا اللبنـانية المعَقّـدة التي لم تستطع ، بعدُ ، أن ترتقي إلى رحمة دولة الإسلام .

ولا ريب في أن من حُسن فهم أهداف الزكاة ، كون الواجب الشرعي الذي يقترنُ به إيتاءُ الزكاة ،يقابلَه ويـوازيه الحقُّ الشرعي الذي يقترنُ به استيفاءُ المستحق لنصيبه من حصيلتها .

فليكن صندوق الزكاة ، أو بيتُ الزكـاة ،أو دارُ الزكـاة ، ولكن لا بُدَّ من رفع الحقّ الأدبي في مطالبة المستحق بالزكاة (وإن كان الإسلام قد أعفاه من ذلّة الـطلب وألزم المسؤول بموجب أدائه له بداءةً) ، إلى مستوى الحق القـانوني القضـائي الذي يُجيزُ لصاحبه مراجعة المحاكم الشرعية بشأنه ، أسـوةً بحقّ النفقة . فـلا بُدَّ من أن يجري ، هُنا أيضاً ، استحداثُ نصٍّ تشريعيّ يقرر هـذا الحقَّ لمن يستحقُّ نصيباً لا يُدفَعُ له من زكوات المسلمين .

٨ ـ **النظام الاقتصادي والتطبيق السليم :**

إن التطبيق السليم للنظام الاقتصادي والمالي الإسـلامي الهادف إلى التـراحُم والتكـافُل ، لا إلى صراع الـطبقـات ، قـد أفضىَ ذاتَ يـومٍ إلى أنَّ بعض بـلاد المسلمين خلَتْ من مستحقّي الزكاة، وذلك بحكم العمالة الكاملة والإنتاج الكامل

اللذين تجـاوزا بالمسلم حدَّ الكفاف إلى مشارف الغنى .

فهـل نطمَـحُ إلى مثل ذلـك التطبيق ، ولـو في دولة غـير إسـلاميـة ، بحيثُ تَستحيلُ محاصيـلُ الزكـاة أداةَ تنميةٍ وإنمـاء ، فلا يُسـاوِرُ العقيدةَ خـطرٌ من أخطار الفقر ، ولا يُعَطِّلُ همُّ التفتيش عن لقمة الخُبز سلامَةَ التفكير ، ولا صحة الإيمان ، وإنّمـا يتحقّقُ للمسلمين ، حيثـما كـانـوا ، مجتمـع التكـافـل الاجتمـاعي والتـوازن الاقتصادي ؟ .

إننا نرجو ذلك . وننتظر ذلك ! .

To: www.al-mostafa.com

الإنصاف في النظام المالي الإسلامي

١ ـ تمهيد :

يشيعُ حالياً في علمي الإدارة والسياسة ، أسلوب طريفٌ من نوعه ، يسمى « لعب الأدوار » وذلك من أجل تقييم الأداء أو قياس الكفاءة الوظيفية . وكان من قسمتي وعلى مدى سنوات ، أن أدرس وأُدَرِّس هذا الأسلوبَ الإداري السياسي ، وبالتالي أن أطبقه في كل مقام اتوسم النفع من تطبيقه .

فلو حاولت ، في هذا المقام ، أن أُمارسَ أسلوب « لعب الأدوار » لوجدتني أقفز على الفور منَ منبر المُحاضر إلى مقاعد السامعين ، وأتساءل حتماً مع المتسائلين : « إلى أي مدى سيكون للبحث الفقهي الصرف ، والمثير حتماً للملل والسأم ، نصيب في الكلام ، على الإنصاف في النظام المالي الإسلامي ؟» [١] .

وأعود إلى منبر المحاضرة ، لكي أُطَمْئِنَ من لم يطمئنَّ قلبه بعد ، إلى أنني سأحاول في حدود استطاعتي تبسيطَ الحقائق الفقهية ، من دون أن أُخِلَّ بالأسلوب العلمي الموضوعي الرصين ، ومن دون أن أجعل لِلمَلَلِ والضجر سبيلاً ، وإن ضيقاً ، إلى النفوس ، وهي في كل حال مهمّةٌ ، وإن لم تَبْدُ لي يسيرةً ، فإنها لن تُشعِرَني بأني فيها وطّدت العزم على الخوضِ فيه ، قد ركبتُ المركب الخشن .

ويُؤذَنُ لي ، منذ البداية ، أن أوضح نقطتين أساسيتين ترتبطان مباشرة

---

(١) محاضرة ألقيت في « المركز الثقافي الإسلامي»في بيروت مساء الخميس في أول ربيع الثاني ١٤٠١هـ، الموافق الخامس من شباط (فبراير) ١٩٨١م .

بموضوع هذا البحث : الأولى تتعلق بالأسلوب ، والثانية تتعلق بالمضمون .

أما بالنسبة **للنقطة الأولى** ، فأصدقكم القول إنني أَحَدُ الذين ينتقدون ، بحق وصدق ، تلك الأساليب المتعالمة التي تحاول أن تفهمك بأن هذه الدنيا لا تنطوي على أمر من الأمور يغرب عن بال أصحابها . كما أنني أَحَدُ الذين يأنفون من تلك الأساليب التي إذا خاضت في شأن من الشؤون الشرعية تُشعرنا بأننا نستمع إلى أصوات قادمة إلينا من مطاوي التاريخ ، فلا نُحِسُّها تعايشُ الحداثة ، ولا نراها قادرة على إقناعنا بأنها تستطيع الدفاع عن الأصالة ، وذلك لأنها لا تتحدث بلغة الناس ، المتخصصين منهم وغير المتخصصين .

وعلى هذا الأساس ، فإن حديثي عن الإنصاف في النظام المالي الإسلامي ، على جفافه وقلة ما ينطوي عليه من عناصر التشويق ، لن يكون حديثاً متعالماً آتياً من مطاوي التاريخ ، وبالتالي لن يكون حشداً للآيات الكريمة والأحاديث الشريفة والاجتهادات الفقهية المتفاوتة خطأً وصواباً ، وإنما سوف أحاول ، وبالبساطة التي وعدتكم بها ، أن أقدم مجموعة من الصفحات الناصعات في تاريخ نظامنا المالي العريق ، تكشف عن أهم جوانب التعامُل الشريف فيما بين المُسلمين ، وفيما بينهم وبين سائر إخواننا أبناء الأديان السماوية الكريمة ، في إطار من التراحم الإنساني والتواصل الأخوي ، في ظل كتاب الله ، وعلى هُدىً من رحمته وتقواه .

وأما بالنسبة **للنقطة الثانية** المتعلقة بالمضمون، فقد كنت أوطّد النفس على تخصيص النظام الضرائبي في الإسلام بالبحث والتحليل، ولكني وجدتُ النظام الضرائبي جزءاً يسيراً من النظام المالي ،ثُمَّ أدركتُ أن النظام المالي محكوم بالمفاهيم الاقتصادية الإسلامية ، وأن هذه المفاهيم الاقتصادية محكومةٌ ، هي أيضاً ، بالمفاهيم الاجتماعية التي تقوم ، في الإسلام ، على أسس التكافل والتراحم ، وتدعو إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فتبثّ في نفس المؤمن حركةً في اتجاهين : حركة تتجهُ نحو الاستمساك بعُرى الخير والفضيلة والتقوى ، وحركة ثانية تسير نحو محاربة كلّ ما يُرسيه الشركُ من معاني الاستبداد والتحكم والتسلّط والأنانية الفردية التي تورث القلوب أحقاداً ، وتنفثُ في النفوس سمومَ الضغائن .

ومن هنا أنني مضيتُ إلى أبعدَ من حدود النظام الضرائبي الصرف ، ولكني لم أعرِض للمفاهيم الاقتصادية والاجتماعية في الإسلام ، إلا بالقدر الذي يُضيء معالمَ النظام المالي الذي اتخذتُه إطاراً لموضوع الدراسة .

٢ ـ لماذا : « الإنصاف » في النظام المالي ؟ .

ولقد يسهل عليّ ، وأنا في معرض الحديث عن نظامٍ مالي ينتسبُ إلى أكثر الأديان السماوية كمالاً ، على صعيدَي العقيدة والتشريع ، أن أنساب انسياباً ميسوراً ، في الإشادة بكل مفاهيم العدالة والمساواة والإخاءوالرحمة ، وما إلى ذلك من المعاني الإسلامية معاً ، وأن اتّخذ بالتالي أحد تلك المفاهيم عنواناً لبحثي . ولكنّي أصررتُ على أن يكون « الإنصاف » بالذات هو مدار البحث ومرتكزه ، عن « النظام المالي في الإسلام »، لسبب رئيسٍ وهامٍ أبادر على الفور فأبسطه أمام حضراتكم :

إن جميع المفاهيم الإسلامية والإنسانية الأخلاقية التي أشرتُ إليها منذ قليل ، والتي تَنْبَثُّ في جوانب الحياة الإسلامية ، تؤكد على بعض المعاني الجزئية ، وغير المحصورة واقعياً في إطار تنظيمي وتشريعي دقيق . لكن « الإنصاف » الذي من أصح معانيه ، لغوياً ، « أخذ الحق وإعطاء الحق »[١]. ينطوي من جهةٍ على كل تلك المعاني الجزئية ، ويتجاوزها من جهةٍ ثانية إلى حد رسم الإطار التنظيمي المطلوب ، على صعيد التشريعات المالية عامة ، والتشريع المالي الإسلامي المتكامل ، بشكل أكثر تخصيصاً .

إن الاتّصاف بالإنصاف يشمَلُ حكماً الاتّصاف بتلك المعاني الجزئية وما إليها ، من عدالةٍ ، ومساواة ، وإخاء ، ورحمة . وقد يكون العكس صحيحاً ، ولكنه لا يكون كذلك على الدوام ، لأن الاتّصاف بالجزء قرينة على إمكانية الاتّصاف بالكل ، لا على حتميّة الاتصاف به . وأكتفي ، في هذا السياق بمَثلٍ واحدٍ استمدّه من الدستور اللبناني ، ومن الدساتير المشابهة له نصاً وروحاً ، حيث

---

(١) لسان العرب المحيط ، لابن منظور ، ص ٦٥٠

ينص على مُساواةِ المواطنين أمام القانون . والمساواة أمام القانون ليست هي المساواة الحقيقية ، ولكنها المساواة في ظل التفرقة الاجتماعية والإقليمية والمذهبية التي تكرّسها الأنظمةُ الوضعية . إن هذه المساواة تعني حماية القانون للفقير المغلوب على أمره ، وحماية المستغلّ والمحتكر الجشع . فكيف تتساوى هٰذه الحمايةُ مع تلك الحماية ؟ إن هذه المساواة لا تعني أنَّ القانون متّصِفٌ بالإنصاف ، بل تؤكد على العكس أن النص القانوني قد يلعب على الألفاظ ، فيُعطيها عكسَ مدلولها الحقيقي . إن « الإنصاف » يقتضي غيرَ هذا . إنه يؤول حتماً إلى تحقيق المساواة الفعلية ، المساواة في البذل والعطاء ، وفي الإفادة من المال الذي أفاءَه الله على عباده وجعلهم مستخلَفين فيه ، من دون الإخلال بحق الفرد في التمتّع بجنَى عمله المشروع ، ومن دون إتاحة أية فرصة أمام التواكل والخُمول ، اعتماداً على مبدأ « إعادة توزيع الثروة » بين العباد ، وذلك أمر سيتاح لنا الحديث المفصل عنه ، بعد قليل .

وإذا كان هذا المثال كافياً ـ وأرجو أن يكون كافياً ـ للتمييز بين المعنى الكلّي للإنصاف ، والمعاني الجزئية لبقية المفاهيم والمبادىء ، فإني أرى في « الإنصاف » معنىً آخر من المعاني الحضارية المُثلى التي لا ينسحب حكمُها على النظام المالي وحده ، ولكنه يشمل النظم الإسلامية جميعاً .

ولئن كنا نسمع بين الحين والآخر ، أحاديثَ غير مسؤولة عن التفوق الحضاريّ لدى بعض عناصر المجتمع الواحد على بعض عناصره الأخرى ، ففي يقيني أنّ التفوق الحضاري يقتضي قبل كل شيء أن يكون الإنسان قادراً على التفوق على نفسه ، وعلى كبح جماح أطماعه ، فيُعطي مثلَ الحق الذي يأخذ ولا يدّعي لنفسه حقاً لا يستحقه . وهٰذا هو الإنصاف الذي تُقِرّه شرائعُ السماء التي أعلت مفاهيم الأخلاق الإنسانية السامية ، وهذا هو جوهر النظم الإسلامية ، وجوهر النظام المالي الإسلامي على وجه الخصوص : الإنصاف الشريف الذي يقرر مقدار الحق الذي يؤخذ ، ومقدارَ الحق الذي يُعطى ، وبالتالي يُحَدّد الوعاء الضريبي ، بلغةِ العصر ، الذي يجبُ أن يكون موضع التكليف الضريبي ، ويحدّد

من ثم المصارف المشروعة التي ينبغي أن يتّجه إليها الإنفاق العام .

وما أراني أستبقُ الأمور ، أو أقفـز فوق السيـاق ، لأُجريَ لـوناً من المصـادرة على النتائـج ، إن أنا أشـرتُ منذ الآن إلى أن الفـرق عظيمٌ جـداً بين الحق الـذي يأخذه الإسلام ، والحق الذي تأخذه الأنظمة الأخرى القديمة والحديثة ، وبين الحق الذي يعطيه الإسلام ، والحق الذي تعطيه ؛ وذلك عائد بالطبع إلى اختلاف الموارد والمصادر ، وإلى اختلاف النـظرة الإسلاميـة الأخلاقيـة التَّراحُمِيَّـة عن النظرة المـادية الحسابية الميكيافيللية البعيدة - إلا ما نَدَر - عن روح التضامن الاجتمـاعي ، في ظل غيرها من الشرائع وأنظمة الدول .

إنَّ نظرةً سريعةً إلى المبادىء البرّاقة التي تحكمُ موازنة الـدولة الحـديثة تجعلُنـا نـرى في طليعة تلك المبـادىء : التوازُنَ بين الـواردات والنفقـات . ولكن الـذين يعرفون أسرار إعداد الموازنة العامة أو الموازنات الملحقـة بها ، يعـرفون بـالتأكيـد ، مثلما نعـرفُ ، أن الواردات هي أرقـامٌ مفترَضَـةٌ وبعيدةٌ غـالبـاً عن الـواقـع ، وأنَّ النفقات أرقامٌ مضخَّمة وبعيدة دائماً عن الواقع . وأنَّ التوازن الـذي تُقيمه المـوازنة العامة بين الواردات والنفقات هو توازنٌ رقميٌّ نَظَريّ غير صحيح على الإطلاق . وهذا بالتأكيد يفسّر لنا كيف يُمكن للدولةِ المُتـوازِنَةِ الموازَنَةِ العـامَّةِ نـظرياً أن تعقـد القروض ، وأن تقترض على القروض ، وأن تُصدر سنداتِ الخزينة ، وأن تـدفعَ الفائدة والفائدة المركبة ، وأن تعـاني من التضخّم النقدي والتـدهور الاقتصـادي ، وأن يموتَ فقراؤها من الجوع بينما يموت أغنياؤها من التخمة ، ومع ذلـك يطلعُ من بين صفوفها من يُبَشّر بالازدهار والإنماء ، بل من يتحدَّث عن التفـوق الحضاري ، وعن التراث الموصول العائد إلى ستة آلاف سنةٍ من سنين التاريخ الوثني ! !

أمـا النظرة إلى النـظام الماليّ الإسـلامي ، فتكشفُ لنـا عـمَّا هـو أصـوب من ذلـك ، بل مـا هو أكـرَمُ من كلّ ذلـك : إنـه يـرمي إلى تحقيق التَّـوازُنِ بـين الحق المتوجّب على الميسور ، والحق المتوجّب للمعسر ، أيـاً كان دينُ هـذا أو دين ذاك ، وفي حـدودٍ دقيقةٍ مرسومـةٍ لا تتركُ حبـل الـواردات عـلى غـاربـه ، ولا تجعـل من النفقات هدفاً للإثراء غير المشروع ، على حساب أصحاب الحق فيها من المواطنـين

الذين يجب أن تنصرف إليهم منافع المرافق العامة .

ولعلّ أيسر الأسباب التي تسيغ لي إجراء هذه المفاضلة الأوّلية ، أن الإسلام هو دينٌ ودولة ، وأن مفاهيم الدولة في الإسلام لم تستطع أن تُخضِع الروحَ الخلقية الشريفة السامية التي تَشيعُ في تعاليم الدين الحنيف ، وإنما بقي الإسلام وسيبقى إلى ما يشاء الله ، ملهماً للدولة ، مُحدّداً الأطر العريضة ، راسماً القواعد الكليّة الكبرى ، أي مبادىء الدستور الأسمى الذي تستلهمه الفروع الجزئية في المواقف التي تتّخذها الدولة بالنسبة للمواطنين وللمتوطّنين من جهة ، وبالنسبة للعلاقات الخارجية الدولية ، من جهة ثانية .

من هنا ما يعرفه أَقَلُّ المطّلعين على الأديان السماوية السمحاء إذ يُدركون أنَّ كمال الإسلام هُو في كونه كرّس المفاهيم الأخلاقية والإنسانية النبيلة التي جاءت بها الأديان ، وبوجه التخصيص اليهودية والمسيحية ، في أصولها الإلٰهية غير المدخولة ، وبرأ الحق الذي للإنسان في ذمّة أخيه الإنسان من كبرياء الأذى والمِنّة ، ورسم لموارِدِ الدَّولة حدوداً تبرأ من معاني القَهر والاستغلال والعدوان والاغتصاب ، كما رَسَم للدولة أيضاً وجوهَ الإنفاق التي تطهّر النفس الإنسانية والروحَ المجتمعية من مقاييس التَّفاضُل المادي ، وتكرّسُ التَّواصل الإنساني الذي يجعل المرء يفرح وهو يعطي ، بأكثرَ مما يفرحُ وهو يأخذ ، فينشَطُ بغير تَوَاكل ، وينهضُ بالأعباء العامة من غير تخاذل ، ويعملُ العملَ الطيب الصالح الذي تأمره به فطرة الإنسان في ظلال الحياة الاجتماعية ، فيتجاوب مع الشريعة السمحاء : ﴿ وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُه والمُؤْمِنُون ﴾ .

نظرة الإسلام إلى المال

ونخطو الآن معاً خطوة باتجاه النظام المالي الإسلامي ، فنتساءل : ما هي نظرة الإسلام إلى المال ؟

لقد كشف الإسلام عن الميل الغريزي إلى التملك والإنجاب لدى الإنسان ، إذ يقول تعالى في سورة الكهف : ﴿ المَالُ وَالبَنُونَ زِينَةُ الحَيَاةِ

الدُّنْيَا ﴾ (١)، ويهمُّنا من هذه الحقيقة أنَّ لغريزة التملّك أولوية على غريزة الإنجاب ، بدليل تقديم « المال » على « البنين » .

ولا جديدَ في القول : إن المال عنصر أساسي وهام ، في نظر الفرد وفي حياته ، ومن ثم كان عنصراً أساسياً وهاماً في حياة الدولة ، يهيّىء لها أسباب رعاية المصالح العامة ، وإشباع مختلف أنواع الحاجات الاجتماعية .

لكنّ الإسلام ينظرُ إلى المال على أنّه لله عز وجل ، وأن الناس إنما هُم مُستَخْلَفون فيه ؛ ففي سورة المائدة يقول تعالى : ﴿ لله مِلْكُ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ ﴾ (٢)، ويقولُ في سورة الأنعام : ﴿ وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُم خَلائِفَ فِي الأَرْضِ ﴾ (٣) .

فإذا استعرنا الآن بعض التعابير الاقتصادية الحديثة ، أمكننا القولُ إن هذا المال الذي يدخل في مُلك الله ، واستُخلف الناس فيه استخلافاً ، إنّما خضعَ لتوزيع أوّلي على الناس وفقاً لإرادة إلهية غير مُلزِمَة بحدودٍ ومقادير لأن هذا الإلزام قد يُقيِّد إرادة المخلوق ، لكنه لا يستطيع تقييد إرادة الخالق . أَلَمْ يَرِدْ في سورة الرعد قوله تعالى : ﴿ واللَّهُ يَبْسِطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ ﴾ (٤)، وقوله في سورة النحل : ﴿ واللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرزق ﴾ (٥) .

ولما كان انتقال المال إلى أيدي الخلق ، ولو على سبيل الاستخلاف مدعاة إلى إغرائهم بحبسه في أيديهم من دون حاجة إليه ، فقد أمر اللَّه تعالى بإعادة التوزيع، عن طريق ، إنفاق المال ، وذلك ﴿ كَيْ لَا يَكُونَ دُوْلَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ﴾ (٦)، فقال تعالى : ﴿ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ ﴾ (٧) ويكفي أن

---

(١) سورة الكهف : ١٨/ ٤٦ .
(٢) سورة المائدة : ٥/ ١٢٠ .
(٣) سورة الأنعام : ٦/ ١٦٥ .
(٤) سورة الرعد : ١٣/ ٢٦ .
(٥) سورة النحل : ١٦/ ٧١ .
(٦) سورة الحشر : ٥٩/ ٧ .
(٧) سورة الحديد : ٥٧/ ٧ .

يكون الإنفاق وصفاً للمتقين الذين أنزلَ إليهم الكتاب هدىً : ﴿ ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ ، وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴾ [1] .

أما محلّ الإنفاق ، فكلُّ ما يوصف بأنه مُكتسب [2] من نقد أو تجارة أو نَعَمٍ ، ومما أُخرج لنا عز وجل من الأرض ، لا من نباتٍ وحده ، وإنما من المعادن والركاز وغير ذلك [3] .

وغنيٌّ عن البيان أن الإنفاق المأمور به يشمل النفقات الخاصة التي تهدفُ إلى إعمار الأرض وازدهار الحياة الدنيا ، والنفقات العامة في قوله تعالى : ﴿ وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ [4]، و «سبيل الله» لفظ عام يعني كلَّ ما أمرَ اللّهَ به في دينه ، وليس مقصوراً على الجهاد وحسب [5] .

٤ ـ تبلور فكرة « المال العام » :

يهمُّنا في حديثنا عن « الإنصاف في النظام المالي الإسلامي » أن نتوقَّف أمام « النفقات العامة » من دون النفقات الخاصة ، وأن نشير بالتالي إلى أن فكرة « المال العام » قد تبلورت في الإسلام عقب هجرة الرسول عليه الصلاة والسلام من مكة المكرمة إلى المدينة المنورة مباشرة ، حيث كان المال العام هو مال جميع المسلمين ، وحيثُ كانت الجماعة تقوم كلها بالنفقات العامة ، إذ يُعينُ الموسرونَ المُعسرينَ ، تطبيقاً لفكرة التراحم والتواصل بين المؤمنين ، وأما فكرة « المال العام » بمعناه الحديث الذي نعرفه ، والذي يوضع في تصرف السلطة الحاكمة ، فيبدو أنها لم تتبلور إلا بعد أن استقرَّ الأمر بالمسلمين في المدينة المنورة .

وفي ظل الإسلام ، تُنفق الدولة من المال العام ، متى وُجد ، وقد كان

---

(١) سورة البقرة : ٢/٢ ـ ٣ .

(٢) التفسير الكبير ، للفخر الرازي : ج ٧ ص٦٤ .

(٣) الجامع لأحكام القرآن ، للقرطبي ، ص١١٢٩ .

(٤) سورة البقرة : ٢/ ١٩٥ .

(٥) التفسير الكبير ، ج٥ ص١٤٨ .

الرسول الأمين ينفق في ذلك من الخُمس ومن الصَّفايا ؛ وأما الأفراد ، فقد أوجبَ الإسلام عليهم إنفاق المال في تلبية حاجاتهم الخاصة وعدم حبسه ، وأوجب عليهم إنفاق ما زاد من حاجاتهم (وهو الفضل أو العفو) في تلبية الحاجات العامة : ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ العَفْوَ ﴾ (١) ، وهذا الإنفاق في سبيل الحاجات العامة يكون طوعاً ، وعند الضرورة قد يكون جبراً من أجل الصالح العام ، فقد قال تعالى في سورة التوبة : ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً ﴾ (٢) ، وقال في سورة الأعراف : ﴿ خُذِ العَفْوَ وأْمُرْ بالعُرْفِ وأَعْرِضْ عَنِ الجَاهِلِين ﴾ (٣) .

هُنا تبدأ المعاناة الأولى ، بل تبدأ التجربة الإسلامية الأولى لفكرة « الإنصاف » في النظام المالي الإسلامي ، إذ يسأل سائل : إنّ أَخْذَ « العفو » أو « الفضل » من الأفراد يؤدي إلى حرمانهم من إنفاقه في وجوه قد تدرُّ عليهم منافع خاصة وعاجلة ربما بدت لهم أعظم شأناً من المنافع الآجلة التي تتوخاها الدولة ، عندما تصرف ما أخذته منهم في وجوه الإنفاق العام ، فأين يكون الإنصاف في هذا النظام المالي بصورته الأولية ؟ .

الإنصاف واضحٌ كالشمس في قوله تعالى : ﴿ وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ أي في الخير العام ، ومن أجل تحقيق الصالح العام . وماذا يكون الخير العام والصالح العام إن لم يكن مجموع الخيرات التي تصيب كل فرد ، ومجموع المصالح التي تتحقق للمجتمع ، على تعدد أفراده ؟ .

والإنصاف واضحٌ كالشمس أيضاً في الطمأنينة التي يُدخلها النظام الإسلامي على نفوس المُنفقين الذين يرون في إنفاقهم الفضلَ أو العفوَ ، في المصارف العامة ، صورةً ساميةً من صور « إعادة توزيع الثروة » تعود عليهم بالخير والنعمة ، ومصداق ذلك قوله تعالى في سورة البقرة : ﴿ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنْفُسِكُمْ ، وَمَا

---

(١) سورة البقرة : ٢/٢١٩ .
(٢) سورة التوبة : ٩/١٠٣ .
(٣) سورة الأعراف : ٧/١٩٩ .

تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ ، وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُون ﴾ [1].

لست في حاجة ، بعد الذي تقدم ، إلى التذكير بأن « المال العام » هو مجموع المال المتوفر في أيدي أفراد الدولة ، وأعني الآن بأفراد الدولة من كان منهم يتمتع بالشخصية الطبيعية ، ومن كان يتمتع بالشخصية المعنوية المأخوذ بها في الأنظمة المؤسسية . فمن المنطقي إذن أن يُسهم جميع أفراد المجتمع في تأمين موارد الدولة من أجل تغطية نفقاتها العامة . ولما كان الإسلام قد أقرَّ منذُ فجره الأول أن لا إكراه في الدين (على عكس التخرُّصات الجانية التي تصوّر الإسلام عن حقد وضلالة أنه دينُ الإكراه بالسيف ، حتَّى لإخواننا أبناء الديانات السماوية) فقد استقر في ظل الدولة الإسلامية المسلمون وغير المسلمين .

وإذا كان الإنصافُ ومنطق العدالة يقضيان بأنّه لا إكراه في الدين ، فإن المنطق ذاته يقضي بأن يتحمل جميع الرعايا ، وعلى اختلاف أديانهم ، نصيبهم من التكاليف والأعباء العامة ، حسب نظامٍ مالي واضح يأخذ بشخصية الضريبة في نطاق معين ، ويأخذ بعينية الضريبة في نطاق آخر .

هنا أسمح لنفسي بأن أفتح مزدوجتين لإيضاح نقطة هامة في النظام المالي ، أي نظام ، فأؤكد على أن التشريعات الضرائبية الحديثة تأخذ هي أيضاً بنوعَيْ الضريبة : الشخصية والعينية ، وأتمادى في التبسيط ، فأوضح على سبيل المثال أنَّ ضريبة الدخل هي ضريبة شخصية تُفرَض على رواتب الموظفين والمستخدمين ، وعلى أرباح المهنيين والتجار والصناعيين ، بينما ضريبة الأملاك المبنية (المعروفة شعبياً بالمسقّفات) هي ضريبة عينية تفرض على العقار المبني ، أياً كانت اليد التي انتقلت إليه ملكيته .

فلماذا يكون هذا التمييزُ بين نوعي الضريبة هو ميزةٌ مقبولة ومشكورة في التشريعات الوضعية التي هي من صنع البشر ، بينما يُصبح هذا التمييز نفسه مدعاةً

---

(١) سورة البقرة : ٢/ ٢٧٢ .

للنقد والشكوى في التشريع الإسلامي الذي هو من صنع العليّ القدير ؟ .

إن هذا التمييز الذي أقره الإسلام منذ أربعة عشر قرناً ، والذي تبنّتْهُ بعدَه التشريعات الوضعية منذ ما لا يزيد على قرنٍ أو بعض قرن من الزمان ، هو نموذج من نماذج « الإنصاف » في نظام مالي مستمد من شريعة غراء لا تفصل بين الدين والدولة ، أي بين العقيدة والتشريع ، كما فعلت الديانات التي سبقتها ، بل تُوازِنُ بينَهما في اتساقٍ موزونٍ يكفل الحقَّ لصاحبه ، ويستوفيه ممن يتوجب عليه ، في ظل سياسة التَّراحُم والتكافل والعدالة الاجتماعية .

أعود الآن إلى سياق البحث ، لكي أؤكد على أنَّ الإسلام لم يَدْعُ إلى الإنفاق العام على المصالح السياسية والاقتصادية وحدها ، وإنما أوجب تخصيص المصالح الاجتماعية بجزء من الإنفاق العام الذي سبق أن أشرت إلى أنه يكون طوعاً أو جَبْراً . وبهذا يؤكد الإسلام ، ومنذ عهدٍ مبكّرٍ جداً ، على الوظائف الأساسية للدولة ، وهي ، كما رأينا تتعدّى وظيفة الدولة الحارسة التي كان نظامها شائعاً حتى مطالع القرن العشرين ، إلى وظيفة العدالة الاجتماعية ، والإنماء والتدخل في القطاعات الحيوية التي تمس المصالح العامة ، بل هي فوق ذلك تعلو على كل وظائف الدولة فهو لا ينحصر في إطار الانتماء الإقليمي أو المذهبي بل يعطف الإنسان على أخيه الإنسان ، وذلك هو منطق الدين العالمي الذي أُنزِلَ هُدىً ورحمةً للناس أجمعين .

الموارد المالية قبل الإسلام

١ ـ تمهيد :

أراني ملزماً ، في سياق المقارنة بين النظام المالي الإسلامي وغيره من النظم التي سادت قبله أو بعده ، بإلقاء نظرة ولو سريعة على ما كانت عليه الموارد المالية قبل الإسلام حتى أستطيع جلاء مَوَاطِن الكمال في النظام المالي الإسلامي ، بالنسبة لغيره من الأنظمة .

٢ ـ في القرآن الكريم :

وإنّا لنعتمد ، في هذا الصدد ، ما ورد في القرآن الكريم ، وفي العهدين القديم والجديد ، لتبيان تلك الموارد التي عُنيَت الشرائع الإلّهية بها من أجل مواجهة المشكلة الدنيوية الرئيسة ، مشكلة البر بالفقير ، فكان في طليعتها ، « الزكاة » التي فُرضت لتطهير نفوس الأغنياء من الشح والبخل ، ومن الأنانية وحب الذات ، يقابل ذلك شِفاء صدور الفقراء من الحسد والحقد على الأغنياء من جهة ، وهي سبب لتنمية المالّ وزيادته وحفظه ، لأن المزكّي يكون شاكراً لله على آلائه ، والشكر يستوجب المزيد من جهة ثانية بدليل قوله عز وجل : ﴿ وَلَئِنْ شَكَرْتُم لأَزِيدَنَّكُمْ ﴾ وبهذا تقوى الروابط الاجتماعية بين أفراد الأمة ، ولهذا كان طبيعياً ، وتلك رسالة الزكاة ، أن تكون المورد الأول لمواجهة الوظيفة الأولى التي أنيطت بالدولة بنفسها فيما بعد [1] .

(١) المنتخب من السنة ، م٦ ، ص١٢ ؛ ومذكرات في التشريع الضريبي الإسلامي ، لكمال الجرف ، ص٨ .

إن أول ذكر للمورد المالي في سياق التسلسل التاريخي منذ بدء الخليقة كان على عهد إسماعيل الذي أمر أهله بالزكاة : ﴿ وَاذْكُرْ فِي الكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الوَعْدِ وَكَانَ رَسُولاً نَبِيّاً وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلاَةِ وَالزَّكَاةِ وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيّاً ﴾ (١) .

ثم أوحى الله تعالى لإسحق ويعقوب إيتاء الزكاة ، إذ ورد قوله تعالى : ﴿ وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحٰقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً ، وَكُلاًّ جَعَلْنَا صَالِحِيْنَ ، وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُوْنَ بِأَمْرِنَا ، وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الخَيْرِ ، وَإِقَامَ الصَّلاَةِ وَإِيْتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِيْن ﴾ .

٣ ـ في العهد القديم :

وفي سفر التكوين من العهد القديم (٢) أن إبراهيم وهو عائد من كسرى الملوك « أعطى العشور (بمعنى الصدقة والزكاة) من كل شيء إلى ملكي صادق ، كاهن الله العلي الذي منه اقتبل البركة » . كما أن يعقوب عرف العشر أيضاً ، إذ ورد في التكوين أنه نذر قائلاً : إن كان الله معي وحفظني في الطريق الذي أنا سائرٌ فيه ، وأعطاني خبزاً لآكل ، وثياباً لألبس ، ورجعتُ بسلام إلى بيت أبي ، يكون الربُّ لي إلهاً ، وهذا الحجر الذي أقمته عموداً يكون بيت الله ، وكل ما تعطيني فإني أعشّره لك » (٣) .

وفي سفر التثنية (٤) تقرر الشريعة الموسوية القاعدة الأساسية في تحديد الموارد المالية : « تعشيراً تعشّر كل محصول زرعك الذي يخرج من الحقل سنةً بسنة » . وإذا لم تؤدَّ العشور إلى الخزانة كما ورد في سفر ملاخي (٥)، فإن مانعها يكون ملعوناً لأنه يُعتَبَرُ سالباً حقَّ الله . يقول العهد القديم : « أيسلب الإنسان

(١) سورة مريم : ١٩/٥٤ ـ ٥٥ .

(٢) العهد القديم : الإصحاح ١٤/١٩ .

(٣) سفر التكوين : الإصحاح ٢٨/٢٠ ـ ٢٢ .

(٤) سفر التثنية : الإصحاح ١٤/٢٢ .

(٥) سفر ملاخي : الإصحاح ٣/١٠ .

الله ، فقلتم بم سلبناك ، في العشور والتقدمة وقد لعنتم لعناً ، وإياي سالبون هذه الأمة كلها » (١) .

٤ ـ في العهد الجديد :

وبالإضافة إلى أنواع العشور ، في الشريعة الموسوية ، فقد عرف فيها مورد آخر هو « النذور »، ويصرف في مصارف « العشور » أي في خدمة بيت الله ، والبر بالفقراء ، بدليل قول موسى ، مخاطباً بني إسرائيل : « إذا أفرز الإنسان نذراً ، حسب تقويمك نفوساً للرب ، فإن تقويمك لذَكَرٍ من ابن عشرين سنة إلى ستّين سنة يكون تقويمك خمسين شاقل فضة على شاقل المقدس وإن كان أنثى يكون تقويمك ثلاثين شاقلاً » (٢) .

فإذا انتقلنا الآن إلى العهد الجديد أي عهد الأناجيل الأربعة (متى ولوقا ومرقس ويوحنا) وجدنا الشريعة المسيحية التي كانت كالشريعة الموسوية ديناً وحسب ، من دون أن تُعنَى كما عُني الإسلام بالتنظيم الدنيوي أيضاً ، تقتصر على مورد مالي ، تواجه به المشكلة الدنيوية الكبرى ، مشكلة «البِرّ بالفقير» هو الصدقة (أو العشور) التي أقرها العهد القديم ، ولم يُبطِلْها العهد الجديد بدليل قول السيد المسيح عليه السلام (٣): « لا تظنوا أني جئت لأنقض الناموس أو الأنبياء . ما جئت لأنقض بل لأكمل . فإنَّ الحق أقول لكم ، إلى أن تزول السماء والأرض ، لا يزول حرف واحد أو نقطة واحدة من الناموس ، حتى يكون الكل » .

ولكن يبدو أن تعاليم المسيح أضافت إلى العشور مورداً فيه بعض التزكية للنفس من أجل دخول ملكوت السموات . ففي إنجيل متى : « إن لم يزد برُّكم على الكتبة والفريسيين ، لن تدخلوا ملكوت السموات ، وهذه الزيادة المطلوبة هي « العطاء » الذي يتجاوز العشور إلى حد بيع كل شيء وإعطائه صدقة (٤) .

(١) سفر ملاخي : الإصحاح ٣/٨ ـ ٩ .
(٢) سفر اللاويين : الإصحاح ٢٧/١ ـ ٣ .
(٣) إنجيل متى : الإصحاح ٥/١٧ .
(٤) إنجيل لوقا : ٢/٣٣ و١١/٤١ .

وكان السيد المسيح نموذجاً في إنصاف الناس ، وتقدير عطائهم حق قدره بحسب حالتهم المادية : فقد تطلع السيد فرأى الأغنياء يُلقُونَ قرابينهم (أي تقدماتهم) في الخزانة ، ورأى أيضاً أرملةً مسكينة ألقت هناك فلسين ، فقال : « بالحق أقول لكم إن هذه الأرملة ألقت أكثر من الجميع (أي وفقاً لقدرتها التكليفية) لأن هؤلاء من فضلَتِهم ألقوا في قرابين الله (أي من الزيادة عن حاجتهم) وإما هذه فمن أعوازها (أي من حاجتها الضرورية) ألقت كل المعيشة التي لها » [1].

وتأكيداً من المسيحية على الفصل بين الدين والدولة ، فقد فصلت بين المورد المالي الخاص بالعقيدة الدينية وبين المورد المالي العائد للدولة الدنيوية ، فلما سئل السيد المسيح عن إعطاء الجزية لقيصر أو التوقف عن دفعها له ، قال : «لماذا تجربّونني ؟ أروني ديناراً : لمن الصورة والكتابة ؟» وأجابوا وقالوا : « لقيصر » فقال لهم : « أعطوا ما لقيصر لقيصر ، وما لله لله » [2] .

(١) إنجيل لوقا : ٢١/١ ـ ٤ .

(٢) إنجيل لوقا : ٢٢/٢ ـ ٢٥ .

١ ـ تمهيد :

لبث المورد المالي الرئيسي في الشرائع السابقة على الإسلام دائراً في إطار الصدقة أو الزكاة بمعنى الإحسان الخاص المرتبط بالنشاط الاختياري للأفراد. ولكن مع ظهور الإسلام ، بلغت فكرة الزكاة أقصى ذروتها ، إذ أصبحت إحدى قواعد الإسلام الخمس ، وهي : الشهادتان ، والصلاة ، والزكاة ، والصيام ، والحج . ولم يكتف الإسلام بالجانب الروحي من الرسالة ، بل قرنها بالجانب الدنيوي ،معتبراً أن الزكاة واجبٌ مفروض على الأغنياء لمصلحة الفقراء وبذلك آلت الزكاة إلى ضريبة حقيقية يحميها القانون بالجزاء ، وتشكل نظاماً كاملاً لوظيفة الدولة الاجتماعية بكل معانيها . ولكن هذه الضريبة الإسلامية تختلف عن الضريبة العادية بِمَا لَهَا من الصفة الدينية . وذلك أن المسلم بتأديته هذا التكليف المالي ، إنما يؤدّي في الوقت نفسه واجباً دينياً مفروضاً عليه ، ولذلك كانت أحبّ إليه وأسهل في تحصيلها من كل ضريبة أخرى [١].

٢ ـ الإحسان العام والإحسان الخاص :

وإذا كان هذا المعنى الذي كسبته الزكاة ، في ظلّ الإسلام ، يُدخِلُها في نطاق ما اتفق على تسميته «**الإحسان العام**» فقد كان إلى جانب هذا النوع نوع آخر من «**الإحسان الخاص**» تمثل في فجر الشريعة بنظام الوقف الذي سنفصل الحديث

(١) كمال الجرف ، مذكرات في التشريع الضريبي الإسلامي ، ص١٥ .

عنه ، بعد قليل ، والذي دخل في النطاق نفسه الذي دخلت فيه الزكاة عنيت به نطاق « **الإحسان العام** » وهكذا تكرس معنى إنصاف الفرد بواسطة التنظيم الاجتماعي ، من غير منة ولا أذى يلحقان بكرامته الإنسانية ، وتأكدت من جديد وظيفة الدولة وواجبها في التكافل الاجتماعي ، من دون ربط التنمية الاجتماعية بأمزجة الأفراد واختيارهم الذي لا إلزام فيه ، وهو ما سبق الإسلام به جميع النظم المعاصرة بما لا يقل عن ثلاثة عشر قرناً .

فما هي الموارد المالية في الإسلام ؟

نقرر ، بادىء ذي بدء ، حقيقةً طالما غفلت عنها أذهان الباحثين في النظام المالي الإسلامي ، وهي أن التقسيمات الفكرية المعاصرة للنظم المالية ـ ومعظمها لا يعود كما قدمنا إلى أكثر من قرن واحد ـ تجد أصولها في التشريع الإسلامي الذي جاء بها على صورة مثلى وفضلى ، منذ أربعة عشر قرناً .

إن الموارد المالية للدولة المعاصرة تتراوح بين موارد عادية تتكرر دوريّاً في الموازنة العامة ، وتشمل على وجه الخصوص واردات الدولة من أملاكها وحصيلة الضرائب والرسوم ، وبين موارد غير عادية ، تحول طبيعتها دون تكرارها بانتظام في الموازنة العامة ، وأهم صورها القروض العامة . وهذه الموارد المالية ، بنوعيها العادي وغير العادي ، قد وردت مجملة ومفصلة في كل من القرآن الكريم والسنة المطهرة ، على ما سنوضح بعد قليل .

ويهمنا ، قبل تعداد هذه الموارد ، واستشفاف الصفحات المشرقة التي حملت سطور الإنصاف ومزاياه في النظام المالي الإسلامي ، أن نقرر أن سبق الإسلام في المجال المالي لجميع النظم المعاصرة ، ليس من قبيل الكلام الإنشائي أو الخطابي الذي لا يستند إلى واقع وموضوعية ، وإنما هو حقيقة ثابتة نكتفي من أجل جلائها بنموذج واحد يؤكد على سبيل المقارنة فضل النظام المالي الإسلامي وسبقه للنظم المالية المعاصرة .

ففي ظل الإسلام ، هنالك شرط جوهري في موارد الدولة التي تشكل وسيلة

الإنفاق العام ، وهو أن تكون هذه الموارد (المأخوذة بشكل رئيسي من الضرائب والرسوم) من « العفو » أي من الفائض عن الحاجة الضرورية للأفراد ، بدليل الآيات التي أسلفنا ذكرها ، وهي قاعدة عامة تطبق على كل مكلف في الدولة الإسلامية سواء أكان مسلماً أم غير مسلم .

فليسَ من العدالة ولا من الإنصاف في شيء أن تأخذ من الفرد جزءاً من المال الذي يحتاج إليه في قوام حياته ، وفي تلبية حاجاته المعيشية الأساسية. ولكن إذا فاض عن حاجاته شيء من (العفو) ولم ينفقه في المصارف الشرعية ، استحال هذا « العفو » كنزاً منهيّاً عنه في الإسلام . كذلك ، إن هو أنفق هذا « العفو » في الاستهلاك غير الضروري أو في المصارف غير الشرعية ، أصبح العفو من قبيل الإسراف والتبذير المنهي عنه أيضاً ، لأنه يتجاوز الوسط والقوام .

هذا النظام المالي تقرر منذ أربعة عشر عاماً . فماذا تقرر الأنظمة المالية المعاصرة في هذا الصدد ؟ لنأخذ مثلاً قانون ضريبة الدخل اللبناني [1] وهو من القوانين الضرائبية المتطورة ، حيث نجد أن ثمة ما نسميه التنزيل العائلي ، وهو يشمل إعفاء المبالغ السنوية التالية : (حسب تعديلات ١٩٨٠ من ضريبة الدخل) :

٨١٠٠ ليرة لبنانية	للمكلف العازب
١٢٠٠ ليرة لبنانية	عن الزوجة غير العاملة
١٠٠٠ ليرة لبنانية	عن كل ولد ، وحتى خمسة أولاد

وإذا ذكرنا أن الحد الأدنى للأجور في لبنان هو الآن ٦٧٥ ليرة ، ثم لو ضربنا هذا الرقم بعدد (١٢) الذي يمثل شهور السنة الواحدة لحصلنا على مبلغ ٨١٠٠ ليرة لبنانية وهو مقدار المبلغ المُعفى من ضريبة الدخل ، لأنه يشكل الحد الأدنى للأجور سنوياً ، أي الحد الأقصى المفترض للحاجات المعيشية . وما يتجاوز ذلك الدخل ، أي ما يصبح بالتعبير الإسلامي من « العفو » يكون هو الخاضع

(١) المرسوم الاشتراعي رقم ١٤٤ تاريخ ١٢ حزيران (يونيو) ١٩٥٩ وتعديلاته حتى عام ١٩٨٠ .

للضريبة التي تدخل ، بالتالي ، في عداد الموارد العامة التي تشكل وسيلة من وسائل الإنفاق العام .

وهكذا يتضح أن معظم التشريعات الوضعية المالية ، وفي طليعتها التشريع اللبناني ، قد تأثر بحرفية النظام المالي الإسلامي ، لكنه ما يزال يحتاج إلى الحد الأدنى من الإنصاف والواقعية ، إذ أن اعتبار الحد الأقصى للحاجة الفردية هو مبلغ ٦٧٥ ليرة الذي لا يكفي لإيجار غرفة متوسطة الحال ، في ظل أوضاعنا الاقتصادية المتأزمة ، هو افتراض خاطيء وسيء التقدير ، وبالتالي تكون الضريبة المستوفاة عن المبالغ التي تتجاوز الحد الأدنى المقرر للأجور مخلّة بالشرط الإسلامي الجوهري الذي يتوخى الإنصاف في أرفع ذرواته ، عندما يمنع تكوين موارد الدولة من غير « العفو » أي الفائض المالي عن الحاجات الأساسية لأفراد المجتمع .

٣ ـ الموارد المالية العادية :

وأعود الآن إلى الموارد المالية العادية المتكررة دورياً ، في موازنة الدولة الإسلامية فأوجزها فيما يلي :

أ ـ إيرادات الدولة من أملاكها :

وكانت أرض الدولة الإسلامية قد قسمت وفقاً لمعاهدات الرسول ، إلى أربعة أقسام : أرض الدولة وفيها : الصفايا والموات ، وأرض أحرزها مسلم أو كانت في سهمه ، وأرض صولح أهلها عليها وأقرت في أيديهم ، وأرض عنوة دُفع بها إلى أهلها ، ولكلّ منها أحكام ليس هذا مجال تفصيلها .

ب ـ حصيلة الضرائب :

وقد نص القرآن الكريم على نظامين ضريبيين متكاملين : **ضريبة المسلم** (أي المواطن) وهي **الزكاة** ، وضريبة **غير المسلم** من الكتابيين الذين عقد لهم عهد المسلمين ،وكانوا في ذمتهم(أي المتوطنين) وهي **الجزية** .

وقد بيّنت السنة المطهرة أن ضريبة المسلم أي الزكاة تجب في « النماء » (أي

---

(١) نشير الى أن القانون قد عدّل مراراً حتى تاريخ طبع هذا الكتاب لكننا آثرنا إبقاء المثال على حالة لارتباطه بتاريخ إعداد المحاضرة في عام ١٩٨١ .

في الدخل) وفي « التملك » (أي رأس المال) . وبذلك تجب الزكاة في الأموال العقارية والنماء منها (تقابلها في العصر الحديث ضريبة الأملاك المبنية) ، وتجب في رؤوس الأموال المنقولة ، والدخل الناتج منها ، أي أنها تجب في النقدين : الذهب والفضة ، ثم تجب الزكاة في عروض التجارة ، لأن النماء هنا ناتج عن تفاعل رأس المال والعمل ، كما تجب عندما يكون العمل زراعياً ، في الزروع والثمار والنعم (يقابل كل ما تقدم ضريبة الدخل على رؤوس الأموال ، وعلى المهن التجارية والصناعية وضريبة الاستثمار الزراعي المعمول بها حالياً في مصر ، وغير المعمول بها في لبنان) .

كما بيَّنت السنَّة المطهرة أنه بالإضافة إلى هذه الضرائب المباشرة المفروضة على المواطن المسلم ، فثمة أيضاً أنواع من الضرائب غير المباشرة التي يكلف بها ، نتيجة قيامه ببعض النشاطات ، كالإنتاج والإنفاق والتداول الاقتصادي ، ومن هذه الضرائب غير المباشرة : الخُمس في الركاز (وهو ما وجد في باطن الأرض من جوهر أو كنز وما إليهما) ، وزكاة المعادن (تقابلها في النظم المعاصرة الضريبة على الإنتاج)والعشور (التي تقابلها الضرائب الجمركية) .

وما عدا هذين النوعين من الضرائب المباشرة وغير المباشرة ، فقد كان مكروهاً إذ رُوي عن الرسول عليه الصلاة والسلام قوله :« لا يدخل الجنة صاحب مكس »[١] .

أما ضريبة غير المسلم (المتوطن) ، فهي الجزية التي مرت بمراحل ، ولكنها اتَّخَذت في الإسلام معنى حضارياً ينطوي على كل سمات الإنصاف والعدالة ، فتراوحت بين ضريبة شخصية عن الأمن ، وضريبة عقارية ، وضريبة على النقدين ، وضريبة الأرباح التجارية والصناعية ، أو ضرائب غير مباشرة كما في الزكاة إذ وجبت في الركاز ، وفي العشر من أموال التجارة ، وذلك أسوة بما هو مطبَّق بالنسبة للمواطن المسلم .

وأما المستأمَن أي الأجنبي المرخَّص له بالإقامة في دار الإسلام إقامة عارضة

(١) الأموال ، لأبي عبيد بن سلام ، ص ١٦٢٤ .

فكان لا يدفع سوى ضريبة العشور (أي الرسوم الجمركية) لأنه كان يأتي في الغالب للتجارة فإن طالت إقامته ، خضع لأحكام المتوطّنين .

ولا بد هنا من التأكيد مجدداً على أن ما يفرض من ضريبة على المتوطن ـ وهو التعبير الذي أستغني به عن لفظة « الذمي » التي حُور معناها ـ لا يكون إلا في « العفو » أي في الفائض عن حاجاته الأساسية ، أسوة بالمواطن المسلم ، وفي حدود مقدرته التكليفية ، وفي هذا يقول الرسول ، بالغاً في قوله ذروة الإنصاف والعدالة : « من ظلم معاهداً أو كلّفه فوق طاقته ، فأنا حجيجُه يومَ القيامة » ، والرسول يطبق بهذا القول عمومية الحكم الدستوري الأسمى ، إذ « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » .

ج ـ حصيلة الرسوم :

وأخيراً ، فإنّ الرسوم في النظام الإسلامي لم تكن ذات خطر كبير . فقد كانت تقتصر على ما نستطيع تسميته « رسم المناجاة » إذ تعاظم عددُ الذين كانوا يرغبون في مقابلة الرسول ، ومناجاته ، والاستفسار منه ، فتبرّم الرسول بالمغالاة في ذلك ، فنزلت الآية الكريمة : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرُ ۚ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ (١) .

ونلاحظ هنا مدى تأثر التشريعات الوضعية بالنظام الإسلامي حتى في هذه النقطة : فإنَّ أيَّ طلبٍ يُقدَّم إلى جهة رسمية ، اليوم ، يستوجب دفع رسم الطابع أو الدمغة ، فإن كان صاحب الطلب متوجهاً إلى السلطة القضائية ، وكان معوزاً فيستطيع طلب المساعدة القضائية التي بموجبها يعفى من الرسوم القضائية ، وفي الإسلام لا حاجة إلى طلب المساعدة ، فالآية تقرر هذه المساعدة بصورة تلقائية : ﴿ فإن لم تجدوا فإن الله غفور رحيم ﴾ .

٤ ـ الموارد المالية غير العادية :

وتبقى الموارد المالية غير العادية التي تحول طبيعتها دون تكرارها بانتظام في

---

(١) سورة المجادلة : ١٢/٥٨ .

موازنة الدولة . ومن هذه الموارد التي عرفها النظام المالي الإسلامي :

أ ـ الخُمْسُ من الغنيمة :

وهو أول مورد فَرَضَهُ القرآن الكريم ، وبيَّن مصارفه ، وذلك في قوله تعالى من سورة الأنفال : ﴿ وَاعْلَمُوا أَنَّ مَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ ، وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنِ السَّبِيلِ ﴾ (١) .

ب ـ مال الفداء :

وهو ما كان يُدفع من فداء عن الأسرى من المشركين .

ج ـ التبرعات والهبات :

وهذه يمكنُ أن يُرَدَّ قبولُها إلى كتاب الله ، إذ يقول عز وجل في سورة التوبة : ﴿ أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴾ (٢) .

د ـ القروض العامة :

وقد اقرَّت السُنَّة هذا المورد المالي ، فقد رُوي أن العباس سأل النبي عليه الصلاة والسلام في تعجيل صدقته قبل أن تحلّ ، فرخّص له بذلك (٣) ، وقد روى ابنُ قيّم الجوزية أن الرسول كان يستدين أحياناً على الصَّدقة لمصالح المسلمين ، وكان إذا عراه أمر يستسلفُ الصَّدَقة من أربابها ، كما استسلف من العباس صدقة عامين (٤) .

وفي الفصل التالي سوف نعرض لصور مشرقة من « الإنصاف » في النظام المالي الإسلامي على ضوء المقارنة بين الضرائب الإسلامية والضرائب في الأديان الأخرى .

---

(١) سورة الأنفال : ٤١/٩ .
(٢) سورة التوبة : ١٠٤/٩ .
(٣) التاج الجامع للأصول : ج٢ ص٢٤ .
(٤) زاد المعاد : ج١ ص١٥٠ .

أعود تباعاً إلى أهم الموارد المالية العادية وغير العادية ، فأنظُرُ في صورٍ من تطبيق النظم الخاصة بها ،حيث يتجلى « الإنصاف » في أسمى صوره . ولئن كان التاريخ يذكر لنا بعضَ ما كان يعتور التطبيق العملي من انحرافٍ عن جادة الحق والصواب ، فإن ذلك يرسم أدلّة الإدانة لمن كانوا يُسيئون التطبيق ، فيسارع ولاة الأمر الصالحون إلى تصحيح المسار لكي يتفق التطبيق مع روح التشريع الأسمى .

فبالنسبة **لإيرادات الدولة من أملاكها** ، وهي تتمثل بصورة رئيسة فيما يسمى « الخراج » أي ضريبة الأرض وحاصلاتها عموماً (وإن كان بعضهم قد أدخل فيها ضريبة الرؤوس)، فقد كانت عبارة عن مقدارٍ محدد من الحاصلات الزراعية أو الغلال أو الأموال النقدية (نظام البدل)، أو حصة معينة مما تخرجه الأرض ، اتُّفِقَ على تسميتها في العصور المتأخرة « المُزارعة » أو « المُعامَلة » .

لقد كان خلفاء المسلمين ، حرصاً منهم على تحقيق العدالة والإنصاف فيما يُجْبَى من خَراج ، سواء بالنسبة إلى الجُباة أو بالنسبة إلى العاملين في الأرض ، يُشرفون على جباة الخراج بأنفسهم . ومن هُنا أنهم اتبعوا نظامين :

النظام الأول :

خاص بالجُباة ، ويدعى نظام « المُقاسمة » أو ما يسمى الآن في التشريعات الوضعية : « قانون من أين لك هذا ؟» أو قانون « الإثراء غير المشروع ». فعندما كانت تنتهي مهمة الجباة ، أو يعتزلون العمل ، كانوا يُلزَمون بدفع نصف ما جمعوه

من ثروة أثناء تـولّيهم مسؤولية الجبـاية ، إذا اتضـح أن رواتبهم لا تسمح لهم بـأن يجمعوا الثروة التي يملكونها ومن أوضح الأمثلة على ذلك ، اضطرارُ معاوية إلى ردّ نصف الثـروة التي جمعها ، إلى بيت مـال المسلمين . كـما أن سيرة الخليفـة الزاهـد عمربن عبد العزيز تقدم لنا أمثلة رائعة في هذا المجال .

والنظام الثاني :

خـاصٌ بمن يعملون في الأرض ، ويـسمـى « نـظام الإقـطاع »، أو «نظام الالتزام » وهو بدوره ينقسم إلى قسمين : إقطاع استغلال ، وإقطاع تمليك .

وأكتفي بنوع الإقطاع الثاني ، وهو « إقطاع التمليك » الـذي يتعلق بالأرض المَـوات والأرض العامـرة [1] : فقد تجـلى الإنصاف في هـذا النـظام عنـدمـا كـانت الأرض المَـوات تُنْقَلُ حتـماً من حيازة من يُهمِلُهـا إلى من يعمرُهـا بالـريِّ والغـرس والـزرع ؛ فإن النبي عليـه الصلاة والسـلام أقطع قـوماً من مُـزَيْنَة أو جُهَيْنَـة أرضاً ليعمروها ، وإن لم يفعلوا وُجِّهَتْ إلى غيرهم لإعمارهـا ، حتى إذا احتكم القوم إلى عمر ، قال لهم : « من كانت له أرضٌ ثم تركها ثلاثَ سنين لا يعمرُها فعَمَرها قومٌ آخـرون ، فهم أَحَقُّ بها » . صـورة مشرقـةٌ من صـور الإنصـاف في النـظام المـالي الإسلامي الخاص بالإعمار والتمليك ، لا نرَاها في حاجةٍ إلى تعليق . وحسبُها أن تكون دليلاً على السياسـة العمرانيـة الحضاريـة التي تنتهجها الشـريعة السمحـاء ، والتي تحارب كل تعطيل لإمكانات الأرض ، لأن هذا التعطيل يُسَفِّهُ آلاء السماء .

أما **الضرائب** التي تشكل اهمّ الموارد العادية في موازنة الدولة الإسلامية فهي تشمل بشكل أساسي ضريبتَي المواطنين والمتوطنين ، أعني فريضة الزكاة ، وفـريضة الجزية .

هُنا أيضاً أُجيز لنفسي فتحَ مزدوجتين ، لكي أقرر أنَّ الإسلام الذي اختصر النبيُّ العربي نهجه القويم بقوله : « الدين المعاملة »، راعى في مجال التشريع أقصى ما يُمكن أن تراعيه التشريعـات من مبادىء الإنصـاف والعدالـة والمساواة ، وهي في

(١) الأحكام السلطانية للماوردي : ص١٨٣ .

كل حال مبادىء لم تُراعَ حقَّ المراعاة في ظلّ ما سبقها من أنظمة وشرائع .

ولكي لا أبقى في العموميات ، أذكر بعض ما كان عليه الوضع في ظل الهندوسية والبوذية والمجوسية واليهودية والمسيحية ، حتى أستطيع التأكيد على ذلك المنهج الفريد الذي انتهجه الإسلام بين الاتجاهات التشريعية القديمة والحديثة على السواء :

أ ـ لقد قسمت **الهندوسية** أتباعها إلى أقسام متمايزة ، وجعلت الحقوق تتفاوت بتفاوت هذه الأقسام .

ب ـ كما أن **البوذية** الهندية ألغت الطبقات ، ولكنها اشترطت الدخول في عقيدتها من أجل تحقيق هذا الإلغاء ، بمعنى أن البوذية لم تقرر مبدأ المساواة بين الناس أجمعين ، بل بين البوذيين وحسب .

ج ـ وفي ظل **المجوسية** الفارسية قامت نظرية « الحق الإلهي المقدَّس » التي انتقلت فيما بعد إلى النظم الملكية الأوروبية ، والتي تجعل الملوك آلهة أو ممثّلين للآلهة ، زاعمةً أن الدم الذي يجري في عروقهم هو دمٌ إلهي من دون سائر الناس .

د ـ أما **اليهودية** ، فتَعتبر أن اليهود هم شعب الله المختارُ المتفوِّقُ على كل الشعوب ، لكن ذلك لم يحُل دون التمييز بين اليهود أنفسهم ، إذ بُورك أبناءُ يعقوب ولُعِنَ أبناءُ أخيه عيسو . وغنيٌّ عن البيان مدى التفريق الذي انتهج اليهود سياسته بين بني البشر ، إذ جعلوا الرحمة والمودة والأخوة وَقْفاً على اليهود ، ومُحَرَّمَةً على سواهُم . وحرَّموا الربا مع اليهود وأباحوه مع غيرهم ، وقد ورد في العهد القديم : « للأجنبي تقرض بربا ، ولكن لأخيك لا تقرضْ بربا ، لكي يباركك الرب إلهك في كلّ ما تمتد إليه يدك » [1] .

هـ ـ حتى إذا جاءت **المسيحية** ، ردّت اليهود عن جشعهم وتعلقهم بالمادة وحثت على إطعام الفقير ورعاية البائس ولكن المسيحية سُرعان ما تحوَّلت بفعل

---

(١) سفر الخروج ـ الإصحاح ٢٢

رجال الكهنوت إلى خلق الطبقات ، والتفريق بين شعب وشعب ، وكذلك إلى عزل الكنيسة عن المجتمع ، وعزل الدين عن الحياة . ولطالما تواطأ رجال الأكليروس مع الطغاة الحاكمين ، وأباحوا لهم الشّهوات واللذائذ ، وجعلوهم طبقة أرفع من طبقات البشر [1]، فلما اندلعت الثورات الأوروبية ، وفي طليعتها الثورة الفرنسية ، كانت طبقة الإكليروس وقودها الأولى إلى جانب رجال الإقطاع الجائرين .

ولعلّنا لا نتجاوزُ حدود البحث إذا ذكّرنا بالتشريعات العنصرية الحالية الموجودة في كثير من مناطق العالم ، والمعروفة تحت اسم « الأبارتهيد » أي الفصل العنصري ، والتي تعرضت مراراً لإدانة المجتمع الدولي ، وهذه التشريعات ، في أي حال ، موجودة في غير المجتمعات الإسلامية .

و ـ أما الإسلام ، فقد كان موقفه حاسماً ، حدَّدهُ القرآن الكريم ، وأرسَتْهُ السنَّة المطهرة وأعمال الصحابة رضوانُ الله عليهم . فقد قال عز وجل : ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ، إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ** ﴾ [2] .

وفي خطبة الوداع ، قال الرسول الأعظم : « أيها الناس ، إنَّ ربَّكم واحد وإنَّ أباكم واحد . كلّكم لآدم وآدم من تراب . ليس لعربيّ على عجميّ ولا لعجميّ على عربيّ ولا لأحمر على أبيض ، ولا لأبيض على أحمر فضلٌ إلا بالتقوى . ألا هل بلَّغْتُ ؟ اللّهُمَّ فاشْهَدْ » .

وعلى هٰذا ، يتضح أنَّ التشريع في الإسلام هو تشريعٌ عام يشمل جميع الناس ، مهما اختلفت أجناسهم أو طبقاتهم ، بينما كانت التشريعات السالفة تختلفُ باختلاف طبقات الناس .

---

(١) محمد فؤاد الهاشمي : الأديان ، ص١٢٧ ، ود. أحمد شلبي : الإسلام ، سلسلة مقارنة الأديان ، ص١٧٨ .

(٢) سورة الحجرات : ٢٦/ ١٣ .

فهل كانت هذه الروحية نفسها هي المطبقة في التشريع المالي الإسلامي ؟ .

والجواب الوحيد الذي لا جواب سواه ، أن النظام المالي الإسلامي لم يشذ عن سائر ما سنّه الإسلام من تشريعات ، لا بل إن هذا النظام المالي استطاع أن يُظهر ، في النظرية والتطبيق على السواء ، مدى عمومية التشريع الإسلامي ومدى أخلاقية القانون الإلهي .

لقد كانت هذه الأخلاقية هاجس الحاكم والمحكوم معاً . وكان الحاكم مسؤولاً مسؤولية مباشرة أمام المحكومين ، إذا ما لمسوا منه إخلالاً بالإنصاف والمساواة ، ولا سيما على صعيد التعامل المالي ، فلا يستنكفُ عن إقامة الدليل على عدله ما دام أن ذلك هو حكم الشريعة العام ، ينطبق على الحاكم قبل المحكوم ، سواء بسواء : فقد وقف الخليفةُ الراشديّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، يدعو الناس ذات يوم إلى الجهاد ، فوقفَ رجل وقال له : « لا سمعاً ولا طاعةً » فسأله عمر : لماذا ؟ فأجاب الرجل : « لقد قسمت علينا أقمشة من بيتِ المال وكان نصيبُ الواحد لا يكفي ثوباً ، وأراهُ عليك الآن ثوباً كاملاً ، وأنت رجل طويل » . فقال عمر لابنه عبد الله : « أَجِبْهُ يا عَبْدَ الله »، فقال عبد الله : « لقد أعطيتُ أبي من نصيبي ما يُكمِلُ به ثوبه »، فقال الرجل عندئذ : « أما الآن فالسمع والطاعة » .

تلكَ أخلاقية الشريعة السمحاء ، وأخلاقية المؤتمن على تطبيقها : يسألُه محكومٌ بغير تطاول ، فيجيبُه بغير تحرُّج ولا غطرسة . وسرٌّ هذا التَّراحُم الإنساني هو سرٌّ ما في النظم الإسلامية من معاني الإنصاف والعدالة والمساواة .

واتدرج إلى نقطة أخرى في مجال التشريع الضريبي الإسلامي ، فأذكّركم بأن الضرائب التي كانت شائعة قبل الإسلام ، إنما كانت تُفرَضُ على الفقير لمصلحة الغني ، فإذا استنكف عن دفعها من دمه وعرقه وجهده ، زُجَّ به في غياهب السجن ، أو أبيح دمُه من أجلها لكي يكون عبرةً لغيره من الفقراء ، وهو ما يفسر لنا في معظم مراحل التاريخ أسباب الثورات الشعبية التي قادتها الجماهير المقهورة ضد السلطات الإقطاعية القهّارة .

لكني أسألُ كيف تُفَسَّرُ تلك الثورة ، بل تلك الحرب الحقيقية التي أشعلها الخليفة أبو بكر الصديق رضي الله عنه في وجه المرتدّين الممتنعين عن دفع الزكاة إذ هتف : « واللّه لو منعوني عقال بعيرٍ كانوا يُعطونه لرسول الله ، لقاتلتهم عليه » .

إني أفسر هذه الثورة ، بأنها دفاع عن ضريبة فُرضت على الأغنياء لمصلحة الفقراء ، على عكس الضرائب السالفة ، وعلى عكس مواقف الحكام السابقين ، وقد حمل فرضُ هذه الضريبة ، كما أسلفنا ، معنىً تعبُّدياً لأنها تحقق طهارة دافعيها وزكاة نفوسهم ، إذ يقول تعالى في سورة التوبة : ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا ﴾[1] .

لذلك أراني ، فيما عني الزكاة ، أذهبُ مذهب القائلين بأنَّ الإسلام أرسى بواسطة هذه الفريضة أُسُسَ العدالة الاجتماعية في أرقى صورها ، لأنّه جعل « المال ملكاً للأمة ، تحفظه اليد المستحقة فيه ، وتنميه ثم تنتفع به الأمة كلها ؛ يخرج من أحد جانبيها ويقع في الجانب الآخر ، فهو منها كلها ، وهو إليها كلها ، وما اليد المُعطية واليد الآخذة إلا يدان لشخصية واحدة كِلْتاهُما تعمل لخدمة تلك الشخصية ، ولا خادمَ فيها ولا مخدوم ، وإنَّما هُما خادمان لشخصية واحدةٍ هي شخصية المجتمع الذي لا قِوامَ له ولا بَقاء إلا بتكافُل تَيْنِ اليَدَيْنِ على خيره وبقائه »[2] .

وتبقى الجزية ، إحدى الفريضتين المباشرتين في النظام المالي الإسلامي ، وقد حاولت الأبواق المتجنية على عدالة الإسلام وإنصافه ورحمته ، أن تصوّرها على أسوأ ما يكون التصوير ، رغم كونها أكثر رحمةً وسماحاً من كل ضريبة عداها في ظل النظام المالي الإسلامي .

فقد تراوح المعنى اللفظي والفقهي للفظة الجزية بين كونها ضريبةً على الرقاب وضريبة على الأرض . وقيل في أسبابها :

---

(١) سورة التوبة : ١٠٣/٩ .

(٢) شيخ الأزهر محمود شلتوت ، الإسلام عقيدة وشريعة ، ص٨٧ ـ ٨٨ .

١ ـ إنها جزاء عدم إسلام من وَجَبَتْ عليهم .

٢ ـ أو إنها وجبت توفيراً للتوازن في توزيع التكاليف والأعباء المالية في الدولة عن طريق التكافؤ ، فالمسلمون والكتابيون ، في نظر الإسلام ، هم رعايا لدولة واحدة ويتمتّعون بحقوق واحدة .

٣ ـ أو أنها جزاء ما كفل المسلمون للكتابيين ، بمقتضى عقد الذمة ، من الأمان والمنعة .

وأيا ما كان سببها فالثابت أن « الجزية » كانت معروفة قبل الإسلام ، وكانت شديدة العنت على المكلفين بها ، كما كانت تحمل معنى الإذلال والقهر والاستغلال . ويرد بعضهم هذه اللفظة إلى لفظة فارسية معربة هي « كزيت » ومعناها « الخَراج » ولكن العرب أطلقوها على « خراج الرقاب ». أما في العربية ، فالجزية لغة على وزن « فِعْلَة » مِن جَزَى يَجزِي إذا كافأ عما أُسدِيَ إليه [١].

لذلك أراني أميلُ إلى الأخذ بالسبب الثاني لفرضها ، والقائل إنَّها تُوَفِّرُ التوازن في توزيع التكاليف والأعباء المالية في الدولة . وما دام أن المُسلم يجب عليه الجهاد ، فقد وجبت على غير المسلم الجزية ، إتماماً لمعنى التكافؤ والتقابل » [٢]. ولما كان المسلم يؤدي ضريبة الدم لحماية الدولة ، والزكاة لحماية المجتمع ، ثم لما كانت الزَّكاة عبادةً إسلاميةً خاصة فوق كونها ضريبةً ماليةً ، ولما كان الفرد غير المسلم يتمتع بالأمن والحماية الداخلية والخارجية في ظل الدولة الإسلامية ، لما كان الأمر كذلك فقد وجب ، عدلاً ، أن يُساهم أهل الكتاب في هذا كله بالمال ، وعلى هذا الأساس فقد أخذ الإسلام منهُم الفريضة المالية في صورة « جزية » لا في صورة « زكاة » معتبراً في تقديرها إلى ضريبة الدم التي يؤديها المسلم .

وإذا كان المسلم يدفع أنواعاً كثيرة من الزكاة عن أموال التجارة ، والذهب والفضة (النقدين)، والزروع والثمار ، والمواشي والأنعام ، بشرط ملك النصاب

---

(١) التفسير الكبير للفخر الرازي ، ج١٦ ص٣٠، وأحكام أبي يعلى، ص١٣٧.

(٢) د. صبحي الصالح ، النظم الإسلامية ، ص٣٦٤.

ومرور عام على الأقل على ملكية هذه الأشياء ، فإن الجزية تتراوح بين ثمانية وأربعين واثني عشر درهماً عن كل فرد ، وذلك بحسب طاقته التكليفية ، علماً بأن الجزية لا تؤخذ من الكتابي المسكين المستحق للصدقة ، ولا من الزَّمِن (أي المصاب بمرض مزمن يمنعه من العمل) ولا من المُقعد ولا المجنون ولا الأعمى ولا ذي العاهة ولا الرهبان في الأديرة ولا من المرأة ، ولا من الصبي غير البالغ ، ولا من العبد المملوك ، حتى بتنا نعتقد أن الاستثناء أصبح هو القاعدة .

وعلى هذا الأساس ، فقد قلَّت حصيلة « الجزية »، وكان من أسباب قلتها أيضاً كثرة دخول الناس في الإسلام . وما تزال قصة الخليفة عمر بن عبد العزيز مع الجَّراح شهيرة ، إذ حاول الجراح عدم إسقاط الجزية عن المصريّين الذين دخلوا بكثرة في الإسلام ، لأنَّ ذلك يؤثر على موارد بيت المال ، فقال له عمر كلمته المعروفة : « إنَّ الله أرسل محمداً هادياً ، ولم يرسله جابياً » .

وكان من نماذج « الإنصاف » في فرض هذه الضريبة ، أن المسلمين كانوا يردونها إلى من دفعوها إذا لم يقدموا لهم الأمن والحماية . ورواية البلاذري[1] معروفة في هذا الصدَّد : ذلك أن المسلمين عندما دخلوا حمص ، أخذوا الجزية من أهل الكتاب الذين لم يريدوا أن يدخلوا الإسلام ، ثم عرف المسلمون أن الروم أعدوا جيشاً كبيراً لمهاجمة المسلمين ، فأدرك المسلمون أنهم لا يقدرون على الدفاع عن أهل حمص وقد يُضطرون للانسحاب ، فأعادوا إلى أهل حمص ما أخذوه منهم وقالوا لهم : « شُغِلْنَا عن نُصرتكم والدَّفع عنكُم فأنتم على أمركم » . فقال أهل حمص : « إن ولايَتكم وَعَدْلَكُمْ أحبُّ إلينا مما كنا فيه من الظلم والغشم ، وَلَنَدْفَعَنَّ جنود هرقل عن المدينة مع عاملكم »، ونهضوا بذلك فسقطت الجزية عنهم .

لهذا لا نكشف سراً ولا نقرر خطلاً إذا لاحظنا معاً أن الإسلام لا يلزم أهل الكتاب في العصر الحاضر ، بأن يدفعوا الجزية لأنهم يدفعون الضرائب نفسها التي

---

(١) البلاذري ، فتوح البلدان ، ص١٤٣ .

يدفعها المسلمون ، ويحملون السلاح في الجيوش مع المسلمين [1]، بينما الزكاة تبقى واجبة على المسلمين وحدهم .

وأُحِبُّ هنا أن أضيف ملاحظة أوجّهها إلى الذين يطنطنون بالجزية ويشنشنون ويستنكرون ، وهي أن الجزية كانت ، في مقابل الزكاة ، ضريبة ضئيلة تدفعها القلة ممن تتوفر فيهم شروط دفعها أي ممَّن تتوفر لديهم إمكانيات الإسهام في تحمل أعباء الدولة . ولكن هل نظروا إلى ما كانت تُجريه الدولة الإسلامية من مجموع الزكاة التي يدفعها المواطن المسلم على الكتابيين الذين لم يكتف الإسلام بإعفائهم من الجزية ، بل قرر لهم العطاء السخيّ من بيت المال ؟ .

لقد رُوِيَ أنَّ الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه رأى شيخاً يهودياً يسأل الناس ، فسأله عمر : « ما الذي حملك على السؤال ؟»، فأجابه الرجل : « الحاجة والسن » . فأخذ عمر بيده وذهب به إلى منزله حيث أعطاهُ عطاءً سخياً ، ثم أرسله إلى خازن بيت المال مع رسالةٍ قال فيها : « انظر هذا وضرباءه ، فواللّهِ ما أنصفناه أن أكلنا شبيبتَهُ ، ثم خذلناه عند الهرم : ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ ﴾ ، والفقراء هُم المُسلمون ، وهذا من مساكين أهل الكتاب » [2] .

ألا يجدرُ بنا هُنا أيضاً النظر إلى المعنى الحقيقي للإنصاف الذي أكده الخليفة الفاروق في تصرفه مع هذا الكتابي إذ استنكر أن يؤخذ الحق من الكتابي وهو قادر ولا يُعطَى الحق وهو عاجز »، مستخدماً عبارة الإنصاف نفسها بقوله : « ما أنصفناه » .

كما رُوي أنَّ شيخاً مكفوفاً كبيراً مرَّ بالإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه وهو يسأل ، فقال أمير المؤمنين : «ما هذا؟» قالوا : « يا أمير المؤمنين ، نصراني »، فقال أمير المؤمنين : « استعملتموهُ حتى إذا كبر وعجز منعتموه . انفقوا عليه من بيت المال » [3] .

---

(١) شلبي « مقارنة الأديان »، هامش ص١٧٢ .

(٢) الأحوال لأبي عبيد ، ص٤٥ ، والخراج لأبي يوسف ، ص١٥٠ .

(٣) رسائل الشيعة للحرّ العاملي ـ كتاب الجهاد ، ص١٠ .

أليس في تصرف الإمام علي أيضاً تأكيدٌ لمعنى الإنصاف الذي لو طُبق اليوم لما كنا نشاهد عند كل مفترق طريق ، وأمام كل بيت من بيوت الله ، جحافل المُسْتَجْدين الذين ظلمهم المجتمع ولم ينصفهم قانون من القوانين الوضعية النافذة ؟! .

فإذا كان هذا العطاء الذي فرضه الخليفتان الراشدان عمر وعليّ للمساكين من أهل الذمة هو بمثابة المرتب التقاعدي الذي تقرره النظم الحديثة للموظفين [1] ولكن بشكل متأخر جداً ، فقد اتّضح مرةً أخرى أن الإسلام بلغ في هذا المجال ذروة الإنصاف والعدالة الاجتماعية .

* * *

وفي الفصل التالي نتبيّن الآثار المالية والاقتصادية لأنظمة الوقف والميراث والوصية في التشريع الإسلامي .

---

(١) محمد مهدي الآصفي ، النظام الإسلامي وتداول الثروة في الإسلام ، ص٢٦ .

١ ـ تمهيد :

أكتفي بذلك القدر من التشريع الضريبي الإسلامي ، لكي أنتقل إلى جوانب أخرى من النظام المالي ، فأتوقف بإيجاز أمام الوقف والوصية والميراث ، وأخلص إلى حديث الربا والوضع الشرعي والاقتصادي للبنوك الحديثة ، وكيفية تكييف الفائدة المصرفية بالنسبة إلى الربا ؟

٢ ـ الوقف :

وأبدأ **بالوقف** ، فأرى أنَّ الإسلام لا ينفرد وحده بهذا النظام ، لأن الوقف معروف في ظل غيره من الشرائع ، إذ كانت الأمم السابقة للإسلام ترصدُ العقارات لكي تكون معابدَ تُمارِسُ فيها عباداتها ، وهذا الرَّصدُ هو في معنى الوقف .

والأصل في الوقف هو حبس المال عن الاستهلاك والتداول في سبيل المقاصد العامة ، لتحقيق المصالح الدينية أو الخيرية أو العلمية التي تحتاج إلى أماكن تُهيَّأ لها ، وإلى نفقةٍ دائمةٍ تخصَّص لها .

غير أنَّه لما تكاثر حبسُ الأموال في وجوه الخير والبر العام ، خيفَ أن يؤدّي هذا الأمر إلى قطع المواريث ولو كان ذلك في سبيل البّر ، فلو أصبحت الأموال كلها أو جلّها صدقاتٍ محبوسة ، لَمَا بَقِيَ رأسُ مال في أيدي الناس للعمل ، ولما كان هذا من الدين ولا من المصلحة في شيء ، كما صرَّح بذلك الرسول الكريم

لأصحابه ، وذلك أنَّ الشيء النافع إنَّما يتعلق نفعُه بمقدار ، فإذا زادَ تولّد منهُ ضرر عظيم .

ولذلك ، فقد ظهر الاتّجاه نحو حبس الأموال على الأولاد والذريّة ، وانفتحت بذلك طريق جديدة لإزالة محذور قطع المواريث ، فنشأ ما نعرفه بالوقف الذري .

وسواء أكان الوقف خيرياً أم ذرياً ، فإن علماء الاقتصاد يقفون اليوم من هذا النظام موقف الريبة ، ويرون فيه محاذير وأضراراً جسيمة ، ومنها (١) :

١ ـ إن الوقف يمنع من التصرف في الأموال ، ويُخرِجُ الثروة من التعامل والتداول ، فيؤدي إلى ركود النشاط الاقتصادي ، ويقضي على الملكية ومزاياها .

٢ ـ إن الوقفَ غير ملائم لحسن إدارة الأموال ، نظراً لانتفاء المصلحة الشخصية في نُظّار الأوقاف ، فلا يهتمون بإصلاح العقارات الموقوفة ، مما يؤدي إلى خراب الكثير منها .

٣ ـ إن الوقف يورثُ التّواكُلَ في المستحقّين الموقوف عليهم ، فيَقعُد بهم عن العمل المنتج ، اعتماداً على موارد الوقف الثابتة ، وهذا مخالف لمصلحة المجتمع .

لكن المنطق الإسلامي يرفض القبول بهذه المحاذير : فإن المحذور الأول يقابله ما في الوقف من مصالح البر والخير ، ولا يصحّ أن يوزن كل شيء بميزان الاقتصاد ، لأن غاية الأمة ليست غاية مادية بحت، وإنما هنالك مصالح عامة ، وخدمات اجتماعية وتربوية تؤديها الدولة لنفسها ، ولا يتحقق ذلك إلّا بتجميد طائفة من العقارات والأموال ، من أجل أن تكون أماكن مستقلة للعلم والثقافة والاستشفاء وما إلى ذلك .

والمحذور الثاني لا يتعلق بالأوقاف وحدها ، وإنما هو وارد أيضاً بالنسبة إلى كل أعمال الدولة ولذلك كان الواجبُ حسن اختيار نُظّار الأوقاف ، مثلما يجب

(١) أحمد إبراهيم : الوقف ، ص١٧ ، والشيخ محمد الشال ، محاضرات في الشريعة اسلامية ، ص٧ .

حسنُ اختيار موظفي الدولة المتصفين بالأمانة والمقدرة والشعور بالواجب والمسؤولية وما يكفل ذلك من إشراف ورَقابةٍ ومُحاسبةٍ .

ويبقى المحذورُ **الثالث** ، وهو بدوره ينطبق على الميراث أيضاً ، فكثيرٌ من الوارثين قد يتواكلون ويتركون الأعمال المنتجة ، ويسرفون ويبذّرون ويبدّدون أموال التركة التي آلت إليهم بغير جهد . ومع ذلك ، فلم يصلح سفههم سبباً لعدم الإرث ، وبالتالي فلا يصلح هذا المحذور الثالث سبباً لإلغاء الوقف .

٣ ـ الميراث والوصية :

غني عن البيان أنَّ الشرائع التي سبقت الإسلام عرفت نظام الملكية ، لكن هذا النظام بقي ناقصاً حتى جاء الإسلام ، فوضع نظاماً شاملاً أكمل به ما كان من نقص في النظام السابق ، إذ جعل للملكية أسباباً منشئة وأخرى ناقلة ، في حياة الإنسان وبعد وفاته . ومن هذه الأسباب ما كان **اختيارياً** يصدر عن رغبة ممن كان صاحب أهلية قانونية ، ومنها ما كان **غير اختياري** ، وهو ما نص عليه الشرع من دون أن يكون لإرادة المرء أيّ دخل فيه .

ومن أسباب نقل الملكية ، في الإسلام ، **الوصية** التي جاء نظامُها مرتبطاً بنظام المواريث ، لأنَّ كلًّا منها يَرِدُ على مال الإنسان بعد وفاته . ولكنَّ الفارق بين نظام الوصية ونظام المواريث ، أن الثاني **جبريٌّ** بحكم الشريعة ، بينما الأول **اختياريّ** يثبت إرادة الموصي ومشيئته بشرط أن تحوز الوصية قبولَ الموصى له ، شأنها في ذلك شأن الهبة .

ولقد كان إقرار الوصية رحمة من الله وحكمةً ، لأنها توجّهُ النفس الإنسانية نحو الإنصاف الذي يُدخل الراحة والطمأنينة على نفس الإنسان ، لأنه عن طريق الوصية يستطيع أنْ يتدارك ما فاته في حياته من واجبات ، فيكافىء بها من قدم له عوناً في جمع ثروته ، ويصل بها رحمه وذوي قُرباه الذين لا حظّ لهم من الميراث : **﴿ وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفاً ﴾** .

غيرَ أنَّ الشريعة الإسلامية ، حرصاً منها على إقرار الإنصاف للورثة أيضاً ، حدّدت مقدار الوصية بالثلث ، كما أسلفنا ، وذلك لئلاّ يبقى الورثة فقراءَ عالةً على الناس . ولهذا قال الرسول الأعظم لسعد بن أبي وقّاص في شأن الوصية : « الثلثُ ، والثلثُ كثير . إنّك أن تذر ورثتك أغنياء ، خيرٌ من أن تدعَهم عالةً يتكففون الناس » .

١ ـ تمهيد :

أصِلُ الآن إلى نقطة ، أحب أن تكون ختامية في هذا الحديث عن « الإنصاف في النظام المالي الإسلامي » وهي تتعلق بالربا الذي يستدعي البحث حكماً في موضوع الفائدة والنشاط المصرفي .

٢ ـ أسباب تحريم الربا :

ونقرّر تقريراً حاسماً لا مجال فيه للاجتهاد أنَّ الربا حرام :

أ ـ لقد نهى عنه « **صولون** » واضع قانون أثينا القديم .

ب ـ وقال « **أفلاطون** » في كتابه « القانون » : « لا يحل لشخص أن يقرض بربا » .

ج ـ وقال « **أرسطو** » في كتابه « السياسة » : « كان حقاً علينا أن نستنكر الربا » .

د ـ وحرّمت **اليهودية** الربا بين الإسرائيليين وأحلّته مع الأجانب ، وذلك هو منطقها العنصري القديم . فقد ورد في سفر التثنية من العهد القديم : « لا تقرض أخاك الإسرائيلي ربا ، ربا فضة أو ربا طعام أو ربا شيء مما يقرض بربا . للأجنبي تقرض بربا ، ولكن لأخيك لا تقرض بربا ، لكي يباركك الربّ إلهك في كل ما تمتد إليه يدك»[1] .

(١) سفر التثنية : الإصحاح ٢٢ .

هـ ـ وأجمعت الكنائس المسيحية على تحريم الربا ، في القديم ، كما شددت حركة الإصلاح اللوثرية على ذلك ، حتى ورد في رسالة كتبها « لوثر » (١) عن التجارة والربا قوله : « إنّ هناك أناساً لا تبالي ضمائرهم أن يبيعوا بضائعهم بالنسيئة في مقابل أثمان غالية تزيد على أثمانها التي تباع بها نقداً . بل هناك أناس لا يحبون أن يبيعوا شيئاً بالنقد ، ويؤثرون أن يبيعوا سلعهم جميعاً بالنسيئة » (٢)، وهذا الكلام ينطوي ، كما يتضح ، على تنديد صريح بالتعامل بالربا .

و ـ أما في ظل الشريعة الإسلامية ، فقد حرم الربا في ثلاثة مواضع من القرآن الكريم .

١ ـ فقد ورد في سورة الروم المكية قوله تعالى : ﴿ وَمَا آتَيْتُم مِنْ رِبًا لِيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلا يَرْبُو عِنْدَ اللَّهِ ، وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعَفُونَ ﴾ (٣) .

٢ ـ وحرم الربا مرةً ثانيةً في قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافاً مُضَاعَفَةً ، وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ، وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ، وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ .

٣ ـ وحرَّم الربا ثالثةً في سورة البقرة ، إذ قال تعالى : ﴿ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا وَلاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ، وَذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا ، وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ، فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى ، فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ ، وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ . يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ ، وَاللَّهُ لاَ يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ

---

(١) هو مارتن لوثر Martin LUTHER (١٤٨٣ ـ ١٥٤٦) ، وكان راهباً أغوسطينياً ، بدأ في ألمانيا الإصلاح الديني (البروتستانية)، وانفصل عن الكنيسة في شأن صكوك الغفران وسلطة البابا والتبتّل وإكرام القديسين والمطهر والقداس ، عام ١٥١٧، وقد نقل لوثر التوراة إلى الألمانية ، فكانت الترجمة حدثاً دينياً وأدبياً (المنجد في الإعلام ، ص٤٥٧).

(٢) الشيخ محمد أبو زهرة ، بحوث في الربا ، ص٩ .

(٣) سورة الروم : ١١ / ٣٠ ـ ٣٨.

أَثِيم . إِنَّ الَّـذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلاَةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ ، وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ . يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهِ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ، فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ، وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لاَ تَظْلِمُونَ وَلاَ تُظْلَمُونَ ، وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ ، وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ » (١).

ولا أرى ما يدعوني إلى التمادي في ذكر مواضع التحريم التي تناولت الرّبا ، في السنّة وأقوال الصحابة وأهل الرأي والاجتهاد ، فإن هذا التحريم مقرّر في الدستور الأسمى للإسلام، وفي كل ما قيل بعد القرآن الكريم، فقد جاء مُتَّفِقاً مع نصه وروحه ، فلا سبيل إلى الجدال في الربا : إنَّهُ محرَّمٌ بالنص ، وبالسُّنَّةِ ، وبالاجتهاد .

أما أسباب تحريم الربا ، فقد باتت معروفة لسائر الناس ؛ وحسبُ الإسلام أنه بتحريم الربا ، يقصد إلى إقامة بناء اقتصادي فاضل يحترم رأس المال ، ويحترم العمل ، ويجعل على الكسب تبعاتٍ وتكاليفَ ، فلا يكونُ رأس المال ، والحال هذه ، مَغْنَماً لا مَغْرَمَ فيه .

وبحكم تداعي الأفكار ، فإنَّ الحديث عن الربا المحرم تحريماً قاطعاً في جميع الأنظمة ، يُفضي بنا إلى الحديث عن النظام المصرفي وعن نشاطاته ، وبالتالي عن الفائدة التي تدفعها المصارف للمودعين والمقرضين .

وليس في نيتي الآن أن أخوض في تفاصيل هذا الموضوع ، فهو يستحق كتاباً بل أكثر من كتاب ، ولكني أشير إلى الاتجاهات الفقهية المتفاوتة تأييداً للفائدة أو تنديداً لها ، وهي اتجاهات لا أستطيع ولا يستطيع أي مؤمن ورع أن يتّهم أصحابها بقلة الدين ، أو بالتجني المقصود على أحكام الشريعة ، ولكنني أراها بكل بساطةٍ

---

(١) سورة البقرة : ٣/٢٧٥ ـ ٢٨٠ .

وصراحة وصدق مع النفس ، دليلاً على رحمة الله الذي علَّم الإنسان بالقلم ، علَّمهُ ما لم يعلم .

فالاجتهاد كان وما يزال ، وسيبقى مشرع الأبواب أمام المسلمين . ويسيء إلى الإسلام والمسلمين من يدّعي ، خطأ أو قصداً ، أن باب الاجتهاد في الإسلام قد أغلق ، لأن ذلك يعني التحجير والتعويق ، وما كان لأحد ، كائناً من يكون ، أن يدعي الوصاية على دين ، أو أن يزعم لنفسه الحق في تحجيره أو في تعويقه . لكنني ، بالطبع ، أعرف أن الاجتهاد مشروط بشروط ، أقلّها الدين والعلم والأمانة ، لئلاّ يصبح مجالاً لإرجاف المرجفين ، وتزييف المزيفين .

ولهذا ، فليس في استطاعتي أن أفهم الأسباب التي تُحاول عن تَـزَمُّت وتعنُّت أن تُوصد باب القول في قضية مستجدة ؟ إنَّ الإسلام دين إلهي ، وهو موجه إلى العالمين في كل مكان وزمان ، فهو إذن بعيدٌ عن شبهة الجمود ؛ والمسلمون الأتقياء الأنقياء المخلصون بعيدون بدورهم عن شبهة الخوف من الذين يظنون أنفسهم أحبار الأمة ، فيحرّمون ويحلّلون ، من دون الرجوع إلى روح النصوص ، ومن دون القبول بمنطق الأشياء ، مسفّهين قوله عزّ وجل : ﴿ **واعتبروا يا أولي الألباب** ﴾ .

٣ ـ لماذا تحريم الفائدة المصرفية ؟ .

وأطرح السؤال الأساسي : لماذا يُحَرِّمون الفائدة المصرفية ؟ .

وأجيب : لأن الفائدة هي في رأيهم مشمولة بأحكام ربا النسيئة ، خصوصاً وأنها تترتب بمقدار محدّدٍ سلفاً ، عند حلول الأجل المضروب للإيداع أو للقرض .

ونسأل أيضاً : هل صحيحٌ أن الفائدة المصرفية هي ربا ، حتى نحكم بتحريمها القطعيّ ، ونقول بإلغاء النظام المصرفي الذي أصبح في بلاد العالم نظاماً اقتصادياً أساسيّاً يُسيِّر السياسة العالمية ، قبل أن تسيِّرها الصناعة والتجارة والزراعة ؟ .

ولا أظن أحداً يستعجلني الجواب . فأنا أُحِبُّ أن أرى ما هي خصائص

الربا التي اتّفق الفقهاء والكتاب على أنّها تشكل أسباباً جدّية لتحريم الربا :

١ ـ إن الربا يستغل حاجة المحروم ، ويمتَصُّ دماء الكادحين .

٢ ـ إن الربا يعتصر الفقير فيزيده فقراً ، ويركم على مال الغني أوزاراً فوق أوزاره .

٣ ـ والربا مفسدة للمجتمع ، وإرهاقٌ لأبنائه بسبب ما فيه من عناصر الاستغلال والظلم .

٤ ـ والربا يدفع الغنيَّ إلى الطغيان لأنَّه يَزيدهُ قوةً ، ويُنشيء من الجماعات الربوية دويلاتٍ في داخل الدولة .

٥ ـ والرّبا يُشِيعُ الخوفَ في جميع الطبقات : الضعيفُ المحروم يخاف على رزقه ، والقويّ المتحكم يعيش في خوفٍ على ماله .

٦ ـ والربا يُنبت الجريمة ويزعزع العقيدة .

٧ ـ والرّبا يُطيل انتظار الفقير للإنصاف ، ويزيده بلاءً وضلالة .

٨ ـ والربا ينتشر في حالات القحط والجوع والفاقة [1] .

٤ ـ الردّ على أسباب تحريم الفائدة :

وأسأل الآن بدوري :

١ ـ هل يستَغِلُّ الإنسان الذي يودع في المصرف أموالاً قد تكون جنى عمره كله ، ما عليه المصرف وأصحابُه من « حرمان وفقر »، فيؤدي ذلك الاستغلال إلى ما يؤدي إليه الربا ؟ أم إن حرمان هذا الإنسان من الفائدة هو إجحافٌ بحقه ، بعد أن تبدّلت الأوضاع ، وأصبح الفقير هو المُقرض ، والغني مالك الشركات والمؤسسات الكبرى هو المقترض ، ولذلك فقد أصبح ذلك الفقير في حاجة إلى الحماية من جشع المقترضين الأغنياء الذين يتحكمون حتى في رسم مقدار الفائدة ؟ .

٢ ـ أليس تحديد الربح المعقول ، والمتدنّي غالباً الذي يجنيه المقرض ، تحت اسم « الفائدة » هو مما تفرضه الحاجة إلى التيسير ، و﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ ؟! .

---

(١) د. عيسى عبده ، وضع الربا في البناء الاقتصادي ، ص٩٣.

٣ ـ هل يصح قياس الفائدة المصرفية على ربا الجاهلية المحرم قطعاً ، وهل ثبت بحديث صحيح تحريم القرض مع النفع (أي بالتعبير الحديث : القرض المنتج للفائدة) ؟ وهل نسينا أن الأصل في المعاملات هو الإباحة ما لم يرد نصٌّ بالتحريم ، بحيث لا يجوز أن يسألَنا سائل ، على طريقة الجدل البيزنطي : إذا لم يثبت تحريم ذلك بحديث صحيح ، فهل هنالك حديث صحيح أجازه؟

٤ ـ هل صحيح أن من يودع بعض ماله في المصارف أو يقرِضُها بعض ماله ، ليس شريكاً في الربح والخسارة ، لأن فائدته محددة سلفاً بصرف النظر عن ربح المصرف وخسارته ؟ ألم يخسر المودعون كلّ أو بعض أموالهم حتى في حالات الإفلاس الاحتيالي ، كما حصل في الستينات لبعض المصارف اللبنانية ، وعلى الأخص بنك انترا ، قبل صدور قانون ضمان الودائع المصرفية ؟ .

فإذا كان المُفترَض أن المودعين لا يشاركون في الخسارة ، وبالتالي يجنون الفائدة الربوية ، فلماذا لم تعد إليهم أموالهم مع فوائدها كاملة غير منقوصة ، بل اعتبروا شركاء في الخسارة ، وتحمل كلٌّ قسطه منها ، رغم أنه لم تكن له يد في عملية الإفلاس ؟ .

٥ ـ هل صحيح أن النّقد ما يزال معتبراً مقياساً للقيم ، فلا يكون سلعة يتجر بها ، إذ يجب أن يكون النقد مضبوطاً وغير قابل للتغيير ؟ أم أن هذه أصبحت نظرية قديمة ، إذا أصبح العمل مقياساً للقيم ، وكذلك العناصر الإنتاجية الأخرى أيضاً . ثم دلوني ، في العالم كله ، وبدون استثناء ، على مكان واحد يحافظ فيه النقد على قيمة ثابتة مضبوطة غير قابلة للتغيير ، فلا يهبط سعره ولا يرتفع ، حسب التطورات الدولية المختلفة ، حتى نعتبره مقياساً للنقد . أليس تبدل أسعار النقد دليلاً على أنه أصبح سلعة للتداول والتجارة ؟ .

٦ ـ أليس في فريضة الزكاة على النقدين (أي زكاة الأموال) ناهيك بأنواع الزكاة الأخرى ، تبرئة للربح ـ أيّ ربح ـ من كل شبهة قد تحيط به ، ما دام ناتجاً عن عمل لم يثبت تحريمه القطعي ، ولكن حامت حول مشروعيته تساؤلات لعدم

وجود نص بتحليله أيضاً ، مع أن الأصل في المعاملات ، كما أسلفنا ، هو الإباحة ما لم يوجد نص مانع أو محرم ؟ .

٥ ـ خاتمة :

لقد وصلت وأوصلتكم بهذه الأسئلة إلى نقطة يخيل إليكم بعدها أني سأقول بصورة قاطعة : إنني أؤيد الفائدة المصرفية، ولا أعتبرها رباً محرماً.

وبتواضُع وجرأةٍ أقول لكم : إنني مُسلم وأعتز بإسلامي ، ولا أخشى مكفّراً لأني اجتهدت ، ذلك أنني واثق من أجر الاجتهاد وحده إن أنا أخطأت ، ومن الأجرين معاً ، إن أنا اجتهدتُ وأصبت . لكنني أعرف حدودي ، وأعترف بأنّ هذه النقطة التي ما تزال تثير الخلاف بين الناس ، هي في حاجة ، بَعدُ ، إلى مزيد من التعمق ، وإلى مزيد من رحابة الفهم التي تراعي المستجدّات الاقتصادية ، دون أن تتناقض مع أحكام الشريعة السمحاء .

غير أني أقول بصراحة وبحُسنِ نية : إنني أرجم الفائدة الربوية رجماً لا أندم عليه ، ولكنني بالمنطق نفسه أرى الفائدة بمعنى النفع الناجم عن القرض أو الإيداع . ولا يهمني بعد ذلك أن يسمّى هذا النفع فائدة أو نسبة مشاركة في الأرباح (كما في عقود المضاربة المجازة إسلامياً)، فالمهم عندي أن يُعطَى هذا النفع ، أي هذه الفائدة ، تكييفاً قانونياً وشرعياً يحرص على تأكيد رحابة الشريعة الإسلامية فيما لا ضرر فيه ، فضلاً عما يكون فيه نفع مؤكد .

والأهمُّ أيضاً أن لا نعيش حالةً من حالات الزندقة الفكرية وأن لا نترك المسلم ، بسبب خلافاتنا الفقهية ، يشعرُ بالإثم والخطيئة ، إن هو قام بتصرف مادي قد تعتريه شبهة التحريم . ولا أخفي عليكم أن هذه الحالة تعتريني شخصياً ، ولذلك فإن حسابي في أحد المصارف هو حساب جارٍ بغير فائدة .

وفي أي حال ، فهذه تجربة البنوك الإسلامية اللاربوية في الأردن ، والبحرين ، والإمارات العربية المتحدة ، والكويت والسعودية وغيرها . فهي على حاجتها إلى التطوير والتأييد من أجل القدرة على منافسة المصارف التجارية

الأخرى ، تقرر هـذا النفع المشـروع ، ولكن بتسمية جـديدة ، مؤكـدة بذلـك أنّ مسؤوليـة التكييف القانـوني للفائـدة أو للنفع ، وحسبـما تكـون نـاجمـة عن قـرض استهـلاك أو قرض إنتـاج ، لا تقع عـلى مسؤولية المـودع أو المقـرض ، وإنمـا تقـع بكاملها على المؤسسات المصـرفية نفسهـا ، بل عـلى الدولـة التي كان ينبغي لهـا أن تكون وحدها هي القائمة بهذه المهمـة ، من دون أن تفسح في المجـال لأي تصرف مالي غير مشروع من جانب القطاع الخاص .

ومـا لم ننهض بهذه المهمـة ، فإننـا نخشى أن يُصْبِـح التضييق غـير المبرر في المعاملات سبباً إلى عدم التيسير ، وبالتالي سبباً إلى الوقوع في المـزيد من الخـلافات الفقهية النظرية التي تعطّل عـلى النظام المـالي الإسلامي إمكـانيات التـطبيق ومجاراة تبدل الزمان والمكان .

ولقـد أكون فيما ذهبت إليه من تحميـل الـدولـة مسؤوليـة النهـوض بـالمهمـة المصـرفية ، متفقـاً مع بعض التـوجهات الاقتصـادية لبعض النـظم الاشتـراكيـة في العـالم ، ولكن الإسـلام سبق كـل هـذه النـظم بإقـرار مـا تسعى إليـه من معـاني الإنصاف ، والعدالة الاجتماعية ، والقضاء على الفقر وإعطاء كل ذي حق حقـه ، حتى لقد قال شوقي في هذا الصدد مخاطباً الرسول الأعظم :

الاشْـتِـرَاكـيُّـونَ أَنْـتَ إِمـامُـهُـمْ لَـوْلَا دَعَـاوَى الـقَـوْمِ وَالـغُـلْوَاءُ
أَنْصَفْتَ أَهْـلَ الفَقْـرِ مِنْ أَهْـلِ الغِنَى فَـالـكُـلُّ فِي حَـقِّ الحَـيَـاةِ سَـواءُ
فَـلَوَ انَّ إِنْـسَـانـاً تَخَـيَّرَ مِـلَّةً ، مَـا اخْـتَـارَ إِلَّا دِيـنَـكَ الـفُـقَـرَاءُ

إنه الإنصاف ، بكل مدلولاته السامية في النظام المالي الإسـلامي . إنها سياسة التراحم والتواصل في ظل دين الله . إنها عدالة الإسلام .

١ ـ تمهيد :

في الحوار العلمي الذي أجراه الكاتبان الإسلاميان محمد خشان ومحمد عطوي مع المؤلف ونشراه في « اللواء الإسلامي » (١)، ذكرا في مقدمتهما لذلك الحوار ما يلي :

« عندما كان الدكتور فوزي عطوي يدافع في فرنسا عن أطروحة دكتوراه الدولة في الحقوق التي جعل عنوانها « مبدأ العدالة والإنصاف في النظام الاقتصادي والمالي الإسلامي » حاول البروفسور أريك بورنازيل أستاذ تاريخ القانون في جامعة باريس العاشرة أن يفنّد بعض الآراء القانونية التي أثبتها الدكتور عطوي في أطروحته ، وتوقف خصوصاً عند موضوع « الجزية » باعتبارها جزءاً من النظام الضرائبي الإسلامي ، قائلاً للدكتور عطوي : « أنت تؤكد في أطروحتك على عدالة الجزية بالنسبة لغير المسلمين ، وأنا أؤكد لك أنني قرأتُ لعلماء مهتمّين بالدراسات الإسلامية أن هذه الضريبة فُرِضَت على غير المسلمين من أجل إرغامهم على اعتناق الإسلام ».

وما كان من صاحب الأطروحة إلّا أن قال له بكل هدوء : « إنني أحترمُ رأيك لأنه رأي عالم ، لكنني أرفض رفضاً مُطلقاً لأنه لا ينطبق على مفهوم الجزية في

(١) عدد جريدة « اللواء » اللبنانية الصادر يوم الجمعة في ٧ ربيع الأول ١٤٠٥هـ و٣٠ تشرين الثاني ١٩٨٤.

النظام الإسلامي ». ومضى الدكتور فوزي عطوي موضحاً : « لنتفق أولاً على معنى « الجزية » كما تفهمونها في الغرب ، وفي الأنظمة الوضعية القديمة ، ومعناها بعد ذلك في الإسلام :

فالجزية في الأنظمة غيرالإسلامية هي ضريبةٌ باهظة يفرضُها القاهرُ على المغلوب المقهور ، مع إخضاعه وإذلاله ، أما في الإسلام ، فمصدر « الجزية » من : «جزا يجزي» أي «كافأ يكافيء»، ولا معنى آخر لها غير هذا المعنى، رغم التفسيرات المغلوطة التي تحاول تشويه المعنى الإسلامي الذي انطوت عليه « الجزية »، أي المكافأة التي يدفعها المُواطن الكِتابيُّ (لأنها لا تُقبَل من كافر) في الدولة الإسلامية للدولة التي تحميه وتعفيه من ضريبة الدم أي الجندية .

وهكذا فإن الإسلام ، احتراماً منهُ لشعور أبناء الديانتين السماويتين المنزلتين ، لم يرضَ بإضفاء معنى « الضريبة » على الجزية ، بل جعلها في معنى « المكافأة »، وأورد عليها استثناءات وإعفاءات جعلت الباحث يتصوَّر وكأنَّ المقصود هو الإعفاء لا التكليف بالجزية إلّا في حالة الاستطاعة الكاملة ».

وقال الدكتور فوزي عطوي لأعضاء لجنة المناقشة وهم : العميد الرئيس روبير سافي ، والعميد البروفسور فرانسوا ألافيليب ، والبروفسور بيار برون ، والبروفسور جان مورانج . بالإضافة إلى البروفسور أريك بورنازيل : « ولنفترض جدلاً أن القول بفرض الجزية على الكتابيين من غير المسلمين كان يهدف إلى إرغامهم على اعتناق الإسلام، فهل تكون هذه الوسيلة مُجديةً أو فعّالةً بل ومنطقية ، إذا كان المتخلّي عن دينه للخلاص من الجزية ، سيدفع عند اعتناق الإسلام ضريبة أعلى من الجزية ، بل ضرائب متعدّدة تتمثل في أنواع الزكاة المفروضة على المسلمين ؟ ».

وبهذا الدفاع الهادىء القويّ ، قطع الدكتور فوزي عطوي الشكّ باليقين ، وكانت تلك آخر نقطة من النقاط التي أثارها أعضاء لجنة المناقشة المنتمين إلى جامعات فرنسية مختلفة ، فانسحبت اللجنة على أثرها للتداول ، ثم عادت إلى

الالتئام أمام جمهور الحاضرين من فرنسيين وعرب وشرقيين ومغربيين وأجانب ، وأعلن رئيسها العميد روبير سافي منح درجة دكتوراه الدولة في الحقوق بدرجة جيد جداً مع مرتبة الشرف لصاحب الأطروحة .

وقد انطلق الكاتبان الإسلاميان من هذه المقدمة المطولة لإجراء حوارهما مع المؤلف ، انطلاقاً من أطروحته حول الاقتصاد الإسلامي التي وضعها باللغة الفرنسية ، وهُنا جملة المواضيع التي تناولها الحوار :

٢ ـ الفرق بين المنهجين العربي والأوروبي .

كانت هذه ، في الحقيقة ، أولى النقاط التي أثرتُها أثناء قيامي بعرض الصعوبات التي اعترضتني أثناء وضع الأطروحة بالفرنسية . وهذه الأطروحة لم تكن الأولى التي أضعها ، فقد سبق أن وضعتُ بالعربية رسالة عن « التشريع الضريبي اللبناني في النظرية والتطبيق »، ورسالة عن « الدعاوى الضرائبية أمام لجان الاعتراضات ومجلس شورى الدولة »، وفي الآداب وضعتُ رسالة ماجستير عن الشاعر المصري صالح جودت ، وأطروحته دكتوراه عن الشاعر المصري أحمد رامي .

ومع هذا ، فلم أواجه في الأطروحات والرسائل العربية ما واجهتُه في أطروحتي الفرنسية ، لأن بعض الأكاديميين الأوروبيين ، وأكاد أقول كثرتهم الغالبة، ينكرون على التشريع الإسلامي خضوعه للمنهج التحليلي analytique ويعتبرونه فقط تشريعاً قياسياً analogique بل تشريعاً لأحوال خاصة معينة casuistique وهذه النظرة الأوروبية في الدراسات الأكاديمية تمهّد لإنكار وجود نظرية عامة تحكُم التشريع الإسلامي .

ومن هُنا ، فإنني انتهجتُ نهجاً جديداً ، وفَّقتُ فيه بين المنهج التحليلي والمنهج القياسي ، ودرستُ مبدأ العدالة والإنصاف باعتباره الخيط الذهبي الذي يحكم مجمل تشريعنا الإلهي ، وذلك وفقاً لتسلسُل مصادر التشريع الإسلامي .

٣ ـ العدالة والاقتصاد في الإسلام :

أما لماذا ركزتُ ، تحديداً ، على مبادىء « العدل والإنصاف » في دراستي للاقتصاد الإسلامي ، فذلك لأجل تبيان مدى تفوُّق التشريع الإسلامي على التشريعات الوضعية ، سواء أكانت تشريعاتٍ قديمة أو حديثة ، وطنية أم أوروبية ، إذ لا يخفى على أحد أن القاضي ، في ظل التشريع الروماني القديم ، ثم في ظل التشريع الفرنسي والقوانين المأخوذة منه ، وكذلك في القانون الدولي العام ، يعمدُ إلى الحكم على ضوء مبادىء العدل والإنصاف عندما يجد نفسه أمام ثغرة من ثغرات القانون. فأحكام القانون الطبيعي تمدُّه، عندئذٍ، بما يحقق العدالة والإنصاف.

وفي ظل التشريعات الأنكلوسكسونية، نجدُ أن هنالك نوعين من المحاكم: المحاكم العدليّة أو القانونية Court of justice (أي التي تطبق أحكام القوانين المرعية) ومحاكم الإنصاف Court of equity المستقلة عن تلك المحاكم العدلية. وإن كانت بالنتيجة تتوخى تحقيق العدالة والإنصاف عن طريق إستلهام أحكام القانون الطبيعي le droit naturel

ولكن الإسلام يتفوّق على كل هذه التشريعات الوضعية لسببين :

الأول :

أن موضوع الثغرات القانونية غير وارد بالنسبة للتشريع الإلهي الكامل الموحى به أو المطبق على ضوء النصوص القرآنية ، وهي بالمفهوم الحديث ، تمثل التشريع الدستوري الأعلى الذي تستلهمُه التشريعات الدُّنيا .

والثاني :

أن العقيدة والشريعة متلازمتان في الإسلام ، فلا مجال لتطبيق تشريع يتنافى أوْ لا يستوحي العقيدة، فمبدأ العدالة والإنصاف يلازم التشريع الإسلامي .

٤ ـ نظرة الإسلام إلى المال :

وأما النظرة الإسلامية إلى المال ، فهي نظرة واضحة لا لبس فيها ولا غموض : فالمالُ مالُ الله ، ومن هُنا فإن السؤال ينبغي أن يدور ، في الأصحّ ، حول نظرة الإسلام إلى « ملكية » المال .

وعلى هذا ، فإن المالك الأصلي والحقيقي هو الله ، وأما كون المال قد انتقل إلى يد حائزه ، فإن يدَ الحائز تكونُ ، حسب النظام الإسلامي ، يدَ استخلافٍ ، لا يَدَ مُلكٍ على الحقيقة . ذلك أنَّ الله إنما استخلف الإنسان في المال لكي يُقيمَ به شؤون نفسه وشؤون أفراد المجتمع ، ومن هُنا قولُه تعالى : ﴿ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلْنَاكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ ﴾ . وبالرغم من أن الحائز حيازة الاستخلاف يتصرَّفُ بالمال كتصرُّف أي مالك حقيقي ، إلاّ أن الأصل يبقى صحيحاً وهو أن ﴿ لِلَّهِ مُلْكُ السَّمٰواتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ﴾ .

والحائزُ المستخلَفُ في المال يكونُ في وضعيَّة الوكيل الذي تستمرُّ وكالتَه ما لم يتجاوَزْ حدودَها . والحدودُ المرسومة في الإسلام للاستخلاف في المال تحتِّمُ استعمال المال في سبيل « الخير » لا في سبيل « الشرّ » ، والانتفاع به في الحدود التي لا يُضِرُّ فيها بمصالح العباد . ولعلّ في استعمال القرآن الكريم لفظة « الخير » بمعنى « المال » خيرَ توجيهٍ للمؤمن الحائز المُستَخْلفِ في المال ، على ضرورة الحصول على المال عن طريق الخير ، وضرورة إنفاقه في طريق الخير ، كما في قوله تعالى : ﴿ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ ﴾ أو في قوله : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُم إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ المَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْراً . . . ﴾ .

والمالُ ، وفق نظرة الإسلام ، وسيلة لا غاية ، وهو يزيدُ من سلطة حائزه ، بل يزيدُ من مسؤولياته تجاه المجتمع ، بحُكم روح التواصُل والتراحُم التي أشاعها الإسلامُ على المستوى الفردي والمستوى الاجتماعي . ومن هُنا ضرورة استخدام الفائض عن حاجة صاحب المال (أي العفو) في خدمة الصالح الاجتماعي العام ، نظراً لأنَّ للجماعة حَقّاً في مال كل فرد ، وهٰذا ما يُفَسِّرُ اشتراع الزكاة في الإسلام ، محاربةً من الدين الحنيف لكل أسباب الفقر وأشكاله ، وكذلك إقرار سلطة الجماعة في التدخّل ، إلى حدّ نزع الملكية الفردية ، مع التعويض العادل ، إذا كان تصرُّف حائز الملكية مُضِراً بالملكية العامة .

٥ ـ الإسلام ومحاربة الفقر :

ولا ريب في أن الإسلام لم يكُن أوّل الأديان أو النُظم التي حاربت الفقر ،

لكنه كان أكثرها فعالية في معالجة هذا المرض الاجتماعي الخطير الذي قال فيه الحديث الشريف : « كادَ الفقر أن يكون كُفراً »، والذي قال عنه أبو ذر الغفاري (الصحابي الشهير الذي وصفه الرسول الأعظم بقوله : « ما أظلَّت الخضراء ولا أقلَّت الغبراء أصدق لهجة من أبي ذر »): « إذا ذهب الفقر إلى بلد ، قال له الكفُر : خذني معك ! ».

والحقيقة أن اليهودية كانت قد سلَّمَتْ بأنَّ الفقر ظاهرةٌ طبيعية وسُنَّةٌ كونية لا سبيل إلى القضاء عليها ، واكتفت ببعض المواعظ والنصائح التي تُرَغِّبُ في العمل لتحقيق الكفاية ، والإقلاع عن البطالة التي تورثُ الفقر ، والتي تقولُ بأن الفقير المستقيم خير من الغنيّ الظالم .

ثم إن المسيحية عملت كاليهودية على اتباع أساليب المواعظ والنصائح والوصايا ، مع التسليم بحقيقة الفقر الأزلية ، واكتفت باستدرار العطف والشفقة في قلوب الأغنياء نحو الفقراء ، من دون أن تتّخذ أية إجراءاتٍ إلزامية تكفل تحقيق الكفاية للفقراء .

وأما الإسلام ، فلا نزعمُ أنه أنكر الفقر (بمعنى عدم المساواة بين الناس في الرفاه وأسباب المعيشة) سنّةً كونية لا سبيل إلى إزالتها ، بل على العكس ، فإنَّ هذه السُّنَّة الكَوْنيَّة هي أحد نواميس الحياة والعمران ، ولذلك فقد قال عزّ وجل : ﴿ **وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ** »، وقال أيضاً : ﴿ **نَحْنُ قَسَمْنَا بينَهُم مَعِيشَتَهُمْ فِي الحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجاتٍ لِيتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيّاً** ﴾.

لكنَّ الإسلام لم يُقرّ على الإطلاق الفقرَ بمعنى عدم امتلاك ما يكفي لسدّ حاجة الإنسان ، لأنَّ هذه الحالة الاجتماعية المَرَضية تنفي كرامة الإنسان بما تصيبُه به من الجوع والمرض والعري والتشرُّد ، بل تُفضي به إلى الكفر ، كما قدَّمنا .

ولم يكتف الإسلام بموقف سلبيّ يهدف إلى رفض الفقر ، بل اتَّبع منهجاً إيجابياً في إيجاد العلاج له ، لكي يتمتع الناسُ بزينة الحياة الدُّنيا ، وتكون عبادتُهم

خالصةً لربّهم ، غيرَ مشوبةٍ بِهَمِّ البحث عن الرغيف ، بغير جدوى .

وبالطبع فإنَّ توفير أسباب الصحة أو أسباب الثقافة ، هو من بين العوامل التي تساعد على معالجة ظاهرة الفقر ، لكنها عوامل غير مجدية إذا لم تقترن بالعامل الأهم ، وهو « المال » الذي يضمن إشباع الحاجة إلى أساسيات العيش الكريم .

ومن هُنا أن معالجة الفقر ، في الإسلام ، مرتبطةٌ بنظرته إلى المال وإلى ملكيته (حيازة الاستخلاف كما قدمنا) المشروطة بتحقيق الصالح العام ، وذلك يحتم بالضرورة ضمانة التوازُن الاجتماعي ، فلا يموتُ الغني من التخمة والبطر ، ولا يموت الفقير من الجوع والمَسْغَبَةِ فخير الأمور أواسطها ، والمسلمون جُعلوا أُمّةً وسطاً ، كما يعلمنا القرآن الكريم والسنّة الشريفة .

ومن هُنا أيضاً اتفاق العلماء على أن الهدف النهائي الذي يرمي الإسلام إلى تحقيقه على مسؤولية أولياء الأمر ، هو إغناءُ كل فردٍ في المجتمع الإسلامي ، أيّاً كان دينُ هذا « الفرد » .

وأعودُ إلى أساليب الإسلام في معالجة الفقر كمرضٍ اجتماعي . فهو قد قرَّر بصورة إلزاميَّة ، وبواسطة الشريعة غير المنفصلة عن العقيدة ، حقَّ المحتاجين في أموال الأغنياء بما يكفي حاجتهم . وقد جعل الإسلامُ اقتضاء هذا الحقّ بإحدى وسيلتين :

١ ـ الوسيلة الأولى :

وتتجلى في الأداء الاختياري من جانب المسلم ، استجابةً منه لسروح الأخوة والتراحُم والتواصُل : و« إنّما المؤمنون إخوة » .

٢ ـ والوسيلة الثانية :

تتجلَّى في الإقتضاء الإجباري الذي قد يكون أساسياً دائماً ، كما في الزكاة ، أو قد يكون احتياطياً واستثنائياً ، وذلك عند عدم تحقيق الكفاية بالزكاة ، إذ يحقُّ للدولة أن تأخذ من فضول أموال الأغنياء ما يحقق حاجات الفقراء .

وهكـذا يكون الإسـلام قد حقّق للفـرد المسلم أسباب المنعة ضد الحـاجة ، وطبّق عليه منذ خمسة عشر قرناً أحكام الضمان الاجتماعي الإسلامي الذي يـرتكز إلى أساسين هُما : التكافل العام ، وحق الجماعة في موارد الدولة العامة .

٦ ـ المال ، مسؤولية وليس سلطة :

وبالعودة إلى المفـاهيم القديمـة التي سبقت الدعـوة الإسلاميـة ، كان النـاسُ يجمعون المال والثـروة لكي يوثّقـوا معاني السلطة ومظاهرهـا في أيديهم ، ومن هُنـا ألوانُ الاستغلال التي مارسَها الإنسانُ على أخيه الإنسان ، حفاظاً على المال واكتنازاً له ، رغبة في الاستمرار بالتحكم في مصائر الضعفاء والمعوزين ، بدعوى أنَّ الفقـر سنّةٌ أبديّةٌ لا سبيل إلى تبديلها .

ولـما جاء الإسـلامُ ، ورسّخ في النفـوس معانيَ التـراحُم والتكافُـل الإنسـاني والاجتماعي ، تحوَّل دورُ المال ، وأصبح مَن يحوزُه ملتزماً بإرادته ، ومُلزَماً بـأحكام الشريعة ، بتَحَمُّلِ المسؤولية المترتبة عليه ، في مُقابل حيازته المال أكثر من سواه .

فأنا كمُسلمٍ لا أستطيع أن أرى في المـال هدفـاً لترسيخ السلطة ، حتى ولو كانت هذه السلطة تعودُ إليَّ شخصيّاً ، لأن القضية مبدئية وموضوعية ، ولا تحتمـل اجتهاداً أو اختلافاً في مجال التطبيق .

ولكي أكـون مستقيماً وصـادقاً مـع نفسي ، أرى أن الثـروة التي أفـاءهـا اللّهُ عـليَّ ، تجعلني أشعرُ بقـدرٍ من المسؤولية أكبرَ من مسؤوليـة مَن لم ينعمْ بمثـل هـذه الثروة ، ومن هُنا تحريمُ كل ألوان الاستغلال أو الحصول على المال الحرام ، كالرِّبـا والمقامرة وما إليهما .

٧ ـ الفائدة المصرفية والرِّبا :

وثمة سؤال عالجناهُ في دراستنا حـول « مبدأ الإنصـاف في النظام الاقتصـادي والمالي الإسلامي » وهو يتعلق بمعرفة ما إذا كانت الفائدة المصرفية تعتبر رباً محرّماً أم ربحاً مشروعاً ؟ .

وأقـول ، إيضاحـاً وتمهيداً للرّد عـلى هذا السؤال : إنني رجـل يعـرفُ حـدَّه

فيقفُ عنده ، ولعلّي أُشير هُنا إشارةً عابرةً إلى أنني لا أجهل كونَ بعض المتلبّسين لبوس الصداقة الزائفة يأخذون عليَّ في خفّة لا يُبرّرها سوى شعورهم بالنقص ، تعدد اختصاصاتي الجامعية في الحقوق ، والاقتصاد ، والضرائب ، والآداب ، والإدارة ، ولكنني رغم كل ذلك لم أسمح لنفسي ، يوماً ، بأن أهرف بما لا أعرف .

ولقد قدّمتُ بهذا الكلام الواضح الجارح لكي أقول بوضوح أيضاً : إنَّ الخلاف ما يزال قائماً بين الفقهاء وعلماء المال المسلمين حول هذه النقطة ، لكنني أنطلقُ من كون الاجتهاد والصحيح يُكسِبُني الأجرين معاً : أجر الاجتهاد وأجر الإصابة فيه ، ومن كون الاجتهاد الخاطىء يُكسِبُني أجراً واحداً ، فأوضح أن المهمّ هو التأكيد النهائيّ القاطع على كون الرّبا في الإسلام محرّماً تحريماً تاماً ومطلقاً ، بالنصوص القرآنية الكريمة ، وبالسنّة المطهّرة ، وبما أجمعت عليه مصادر التشريع الإسلامي الأخرى .

أما الحديث عن الفائدة المصرفية ، فيقتضي طرح الموضوع أولاً في إطار التطبيق الشامل للنظام المالي الإسلامي ، والتساؤل بالتالي : هل يجيزُ الإسلام في الأصل نشوء المصارف ؟ وهل أقرَّ في الأصل غير مشروعيّة بيت المال ؟ .

أما وقد أصبَحَت المؤسَّسات المصرفية حقيقة واقعة في بلاد المسلمين وبلدان العالم جميعاً ، فقد كان لا بُدَّ ـ والاقتصاد الدولي على مثل ما نعرفُ من التشابُك والتنافُس ـ من تكييف العمل المصرفي تكييفاً شرعياً ، ومن هُنا كون الضرورة الاقتصادية قد حتّمت نشوء البنوك الإسلامية مثل بنك البحرين الإسلامي ، وبيت التمويل الكويتي ، وبنك دُبيّ الإسلامي ، وبنك فيصل الإسلامي ، وغيرّها من البنوك الإسلامية .

ولقد عرضتُ في أطروحتي جميع وجهات النظر المؤيدة للاتجاهات المحرّمة للفائدة ، والمعارضة لها ، بدعوى تبدُّل الأحكام بتبدُّل الأزمان .

فإذا تذكّرنا أن آيات الرّبا القرآنية كانت من أواخر الآيات التي أُنزلت على

الرسول الأعظم ، وأن الخليفة عمر بن الخطاب كان يُبدي خشيته من أن يكون التطبيق قد حرَّم كثيراً ممّا هو محلَّل ، في مجال التعامل المالي ، أدركنا أن الموضوع ما يزال يُسيغُ المزيد من الاجتهاد غير المتزمّت وغير المنفلت .

وقد استقر في قناعتي أن الفائدة المصرفية الناجمة عن قرض يأخذه المعوز من أجل الاستهلاك أي من أجل الضروريات ، تأخذ حكم الرّبا المحرّم ، لأن مثل هذا القرض يجب أن يكون قرضاً حسناً ؛ وقد أخذ الخليفة عمر بن عبد العزيز بنظام القرض الحسن الذي كان يُعطَى للمحتاجين من بيت مال المسلمين .

أما الفائدة الناجمة عن قرض يأخذهُ من المصرف تاجرٌ أو مؤسسة (أي شخص طبيعي أو اعتباري) لأجل الاستثمار ، وهو ما يُدعى « قرض الإنتاج » ، بمقابل « قرض الاستهلاك » ، فإن تكييفها يميلُ بنا إلى اعتبارها جزءاً من الربح الذي يحصل عليه المقترض من جرّاء استثماره للقرض المُعطَى له من المصرف .

ومَن يراجع أحكام عقد المرابحة الذي تُجريه البنوك الإسلامية الآن ، وخلاصتُها أن المصرف يشتري نقداً سيارة بثمن محدّد ، كي يبيعها بالتقسيط للمتعاقد معه على السيارة نفسها بثمن زائد عن سعر الشراء ، فيكون الفارق بين الثمنين ربحاً للمصرف ، وهو يُعتَبرُ ربحاً حلالاً لأن اسم العقد هو « عقد المراحبة » ، بينما لو أجرى المصرف حسابه مع المشتري بكل وضوح ، وعلى أساس زيادة الفائدة على السعر الأصلي المدفوع نقداً ، لقاء التقسيط ، لاعتُبرت هذه « الفائدة » أي هذا « الربح » رباً محرّماً .

وفي يقيني أن الموضوع يقتضي عقد مؤتمر إسلامي عام يُشارِكَ فيه العلماء المسلمون المعروفون بسلامة عقيدتهم وسعة خبرتهم في المجال المالي ، لكي يتفقوا على موقف موحَّدٍ من قضية التعامُل المصرفي والفائدة ، لأن من مسؤولية أولي العلم فينا تخليص المسلم الورع من انفصام الشخصية ومن الشعور بالزندقة الفكرية والإيمانية ، سواء نال الفائدة أوتخلَّى عنها للمصارف التي قد تستخدمُها في غير المصارف الشرعية .

٨ ـ السوق الإسلامية المشتركة :

أما السؤال المتعلق بمدى اعتقادي في إمكانية قيام سوق إسلامية مشتركة على غرار السوق الأوروبية المشتركة ، فأجيبُ عنه بأنه شتّان بين الاعتقاد بإمكانية حدوث أمرٍ ما ، وبين حقيقة المعطيات التي تبشّر فعلاً بالأمل في حدوثه .

وفكرة قيام السوق الإسلامية لتحويل الثروات الهائلة التي لديها إلى رساميل توظَّفُ في خدمة التنمية الاجتماعية ، هي تمهيد لتحقيق أقصى حدود التَّواصُل والتكافُل بين المسلمين .

وأضيف إلى ما تقدم أنني حين أرى الدول الإسلامية ، وأوضاع المسلمين عموماً ، على مثل ما أراهُ الآن من التنافُر والتفرقة ، ومن سفك الدم المسلم بيد الأخ المسلم ، وإن بدوافع خارجية لا تُضمِرُ أي خير للإسلام والمسلمين ، فإنني أرى ذلك اليوم الذي تقوم فيه سوق إسلامية مشتركة بعيد المنال ، على المدى المنظور في أقل تقدير ! .

١ ـ تمهيد :

كان الدينارُ المضروبُ من الذهب ، والدرهَمُ المضروبُ من الفضّة هما العملتان الأساسيتان اللتان يتم بهما التبادُل والتعامُل في مختلف أرجاء البلاد الإسلامية . وقد أصبح شائعاً لدى الباحثين أن الذهب والفضة عُرِفا ، في تاريخ الاقتصاد العربي والإسلامي باسم « النقدين » .

وإلى جانب هاتين العملتين الأساسيتين ، كانت هنالك عملاتٌ ثانوية مساعدة . ذلك أن الناس كانوا قد احتاجوا إلى إحداثِ أثمانٍ دون الدراهم في القيمة ، تيسيراً للتعامل ، فضربوا القيراط والدانق من النحاس ، واصطلحوا على ثمنيَّتها ، وجعلوا الدانق يساوي سُدس الدرهم ، والقيراطُ يساوي نصف الدانق ، وأطلقوا عليها لفظ « الفلوس » ، فإذا كانت مقبولةً في التعامُل سُميّت فلوساً « رائجة » ، وإلاّ فهي « فاسدة » (١) .

وقد شكّلت « النقود » أو « العملات » على اختلاف أنواعها وأوزانها وأثمانها ، مواضِعَ حيويّة يسوغُ لنا القولُ بأنَّها قدَّمَتْ مضموناً بالغَ الأهمية للأدبيات النقدية ، انطلاقاً من النَّصّ عليها في القرآن الكريم ، والسُّنَّة المطهَّرة ، ومروراً بالفترات الزمنية التي شهدت ظهور مصنَّفاتٍ رصَدت للنقود جانباً هاماً من البحث

(١) محمد سلامة جبر ، أحكام النقود في الشريعة الإسلامية ، شركة الشعاع للنشر ، الكويت ١٩٨١ ، ص١١ .

والدراسة ، بالأسلوب العلميّ الذي كان شائعاً خلال تلك الفترات ؛ فإن يكُن مثل هذا الأسلوب يفتقرُ إلى المنهجية العلمية المعروفة في الدراسات المالية والنقدية المتأخرة ، فهو ثريٌّ بالحقائق والدقائق التي تعكسُ لنا مدى الاهتمام الذي أولَتْهُ الآثارُ الفكرية الإسلامية والعربية لموضوع « النقود ».

وفي قناعاتنا أنَّ رصدَ تلك الآثار ، وإن تحمَّل الباحث بسببه عَنَتاً لا يعرفه إلاّ من ارتضى ركوبَ المركب الخَشِن ، هو السبيلُ الأقوَمُ إلى التعريف بالتراث الاقتصادي العربي الذي يؤكد أنَّ الإقبال على الدراسات النقدية خصوصاً ، والمالية بوجه عام ، ليس جديداً على الفكر العربي ، وبالتالي فإنَّ كل محاولةٍ لولوج باب علم الاقتصاد ، تبقى قاصرةً وناقصةً ، إن لم يحاول الباحثُ إعادتها إلى الينابيع الأصيلة التي تشكّل الآثار الإسلامية والعربية ، في الاقتصاد ، أصفى مناهلها .

٢ ـ النقود في القرآن الكريم والسنّة النبويّة :

تردَّد ذكرُ الذهب والفضَّة ، في كلّ من القرآن الكريم والسنّة النبويَّة الشريفة :

أ ـ ففي سورة التوبة ، يقول عزّ وجلّ : ﴿ **وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالفِضَّةَ وَلاَ يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ، فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيم** ﴾ ، (الآية ٣٤) .

ب ـ وفي سورة الكهف [١] ورد قوله تعالى : ﴿ **فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ إِلَى هٰذِهِ المَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَاماً فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلاَ يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدَاً** ﴾ .

ج ـ وفي سورة الكهف أيضاً ، قوله عزَّ وجلّ عن المؤمنين الذين قدَّموا صالحاتِ الأعمال : « **يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُوءٍ ، ولِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِير** ﴾ [٢] .

وفي سورة آل عمران ، نقرأ عن طوائف اليهود قوله تعالى : ﴿ **وَمِنْ أَهْلِ**

(١) سورة الكهف : ١٥ / ١٩ .
(٢) سورة الكهف : ١٥ / ٣١ .

الكِتَابِ مَنْ إنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إلَيْكَ ، وَمِنْهُمْ مَنْ إنْ تَـأْمَنْهُ بِـدِينَارٍ لا يُـؤَدِّهِ إلَيْكَ إلاَّ مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِماً ﴾ (١).

و ـ وفي سورة يوسف ، ورد قوله عزَّ وجلّ عن أصحـاب العِير الـذين وجدوا الصدّيق يوسف عليه السلام : ﴿ وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةً ، وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِين ﴾ (٢).

ز ـ وتكرّر ذكر الذّهب والفضة (أو الدنانير والدراهم) في غـير موضـع من القرآن الكريم ، كما تضمَّنَتْ بعض أحاديث الرسول العـربي ﷺ ذكراً لهـما أيضـاً ، كما في قوله في معرض الكلام على الأصناف الربويَّة : « الذهب بالذهب ، والفضّة بالفضة ، والبرّ بالبـرّ ، مِثْلاً بمثـلٍ ، يداً بيـدٍ ، والفضلُ رِبـاً ، فإن اختلفَتْ هـذه الأصنافُ فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيدٍ ».

ح ـ وكذلك قول النبي ﷺ في الدعوة إلى الزُّهد بالدرهم والدينـار : « تَعِسَ عبدُ الدينار والدرهم والقطيفة ، إن أُعطيَ منها رضي ، وإن لم يُعـطَ لم يَرْضَ ».

ومن خلال ما تقدَّم ، قرَّر بعضُ البـاحثين أنَّ اللّه سبحـانه وتعـالى قد أقـام الذَّهب والفِضَّة أثماناً بأصل الخِلقة ، أي أنّه خلقها وجعلها أثماناً لـلأشياء ، فـلا يملكُ الإنسـانُ أن يُبطِلَ ثمنيَّـةَ ما أقـامَهُ اللّهُ ثمنـاً ، ولا أن يُلغيَ حاكـماً نصَّبُه اللّهُ قاضياً بيننا » (٣).

ويذهب الدكتور صبحي الصالح إلى أن أدنى ما يُستَنْتَجُ من الآيات القـرآنية والأحاديث النبويّة المتعلّقة بالذهب والفضة ، أنَّ التعامُـل بنقدَيْهما عرِف في العصر النبويّ ، فلا يُعقَل أن يوجِّهَ القرآنُ إلى العرب حديثاً عن شيءٍ يجهلونَهُ جهلاً تاماً ، فضلاً عن كون نصاب الزكاة ، وهي ركنٌ من أركان الإسلام الخمسة ، قد ذُكِر فيه

(١) سورة آل عمران : ٣/ ٧٥.

(٢) سورة يوسف : ١٢/ ٢٠.

(٣) جبر ، المرجع السـابق ، ص١١ و٢٠ ، وقـارن بـالـدكتـور عبـد الهـادي علي النجـار ، الإسـلام والاقتصاد ، سلسلة « عالم المعرفة » الكويت ـ ١٩٨٣ ـ ص١٥١ ـ ١٥٢.

كلٌّ من النقدين ، الذهب والفضّة (أو الورِق) لتقدير المبالغ التي تجبُ فيها الزكاة [1].

ويعيدُ الصالح إلى الأذهان ، في موضع آخر ، أن الإسلام حدّد نصاب الزكاة بعشرين مثقالاً من الذهب ، وجعل في كل عشرين ، نصف مثقال ، كما حدَّد نصاب الزكاة بمئتي درهم أو خمس أواقيّ من الفضة ، وجعل في كل مئتي درهم ، خمسة دراهم . ولا شك أن القوم كانوا يعرفون منذ عصر الرسول، عليه الصلاة والسلام، قدر كلّ من الدرهم والدينار، فلا يُعقَلُ أن يُكَلَّفوا بأمرٍ شرعيٍّ له علاقةٌ بأحدهما من غير تحديدٍ له وتبيانٍ لقيمته[2].

٣ ـ النقود عند ابن سلّام :

أما ابن سلام [3] فقد رصد في كتابه « الأموال » [4] قسماً خاصاً بعنوان : « قصة الدراهم وسبب ضربها ومبدأه في الإسلام » [5]. وينقل ابنُ سلامٍ في هذا القسم عن شيخٍ من أهل العلم بأمر الناس ، قوله :

« إنَّ الدراهم التي كانت نقد الناس على وجه الدهر ، لم تزل على نوعين : هذه السُّودُ الوافية ، وهذه الطبريَّة العُتُق [6] ، فجاء الإسلام وهي كذلك ، فلما كانت بنو أميَّة وأرادوا ضرب الدراهم ، نظروا في العواقب فقالوا : إنَّ هذه تبقى مع الدهر .

---

(١) د. صبحي الصالح « النظم الإسلامية » دار العلم للملايين ـ بيروت ، ١٩٦٨ ، ص٤٢٣ .

(٢) الصالح ، المرجع السابق ، ص٤٢٤ .

(٣) هو أبو عبد القاسم بن سلام الهروي البغدادي. وُلد في هَراة عام ١٥٧هـ. الموافق لعام ٧٧٣م. (أو ٧٧٤م) وتوفي في مكة (أو المدينة) عام ٢٢٤هـ. الموافق لعام ٨٣٨م. أخذ الأدب عن الأصمعي وأبي زيد الأنصاري ، وله بالإضافة إلى كتاب « الأموال » مصنَّف آخر يحمل عنوان « رسالة ما ورد في القرآن الكريم من لغات القبائل »، وقد طبع في مصر عام ١٩٥٢ .

(٤) ابن سلام ، الأموال ، مؤسسة ناصر للثقافة ، بيروت ، طبعة ١٩٨١ .

(٥) الأموال ، ص ٢١٠ .

(٦) يذكر شارحو طبعة بيروت من « الأموال » أن « الطبرية » منسوبةٌ إلى طبرستان ، على أن شروحاً أخرى تذكر أن « الطبريّة » تُنسب إلى « طبرية » الشام ، وهي البحيرة المعروفة في فلسطين .

« وقد جاءَ فرضُ الزكـاة : أنَّ في كل مـائتين أو في كـل خمس أواقيّ ، خمسة دراهم . والأوقيّـة أربعون ، فـأشفقوا إن جعلوهـا كلَّها عـلى مثال « السّود »، ثم فَشَا فَشْواً بعد، لا يعرفـون غيرهـا ، أن يحملوا معنى الزكـاة أنّها لا تجبُ حتى تبلُغ تلك السُّود العِظام مائتين عدداً فصاعداً ، فيكون في هـذا بَخسٌ للزكاة . وأشفقـوا إن جعلوها كلها عـلى مثال « الـطبريـة » أن يحملوا المعنى على أنَّها إذا بلغت مـائتين عدداً ، حلَّت فيها الزكاة ، فيكـونُ فيها اشتـطاطٌ عـلى رب المال ؛ فـأرادوا منزلـةً بينهما ، يكونُ فيها كمال الزكاة من غير إضرارٍ بالناس ، وأنْ يكون مع هذا مُوافِقـاً وقت رسول الله ﷺ، في الزكاة ».

ثم إنَّ ابن سلاّم يُعيد إلى الأذهان ، ما كان معمولاً به ، قبل ذلك الزمان ، فيقـول : « وإنَّما كـانوا يُـزَكُّونها شـطرين : من الكبار والصِّغـار ، فلمّا أجمعوا عـلى ضرب الدراهم ، نظروا إلى درهمٍ وافٍ ، فإذا هو ثمانية دوانيق ، وإلى درهم من الصِّغـار ، فكـان أربعـة دوانيق ؛ فحملوا زيـادة الأكبـر عـلى نقص الأصغـر ، فجعلوهما درهمين متساويَيْنْ : كل واحدٍ ستّة دوانيق ؛ ثم اعتبروهـا بالمثـاقيل ، ولم يـزل المثقالُ في آبـاد الدهـر مؤقّتاً محـدوداً ، فوجـدوا عشرةً من هـذه الـدراهم التي واحِدُها ستَّة دوانيق . ثم اعتبروها بالمثـاقيل ، تكـونُ وزن سبعة مثـاقيل سـواء ، فاجتمعت فيه وجوه ثلاثة :

- أنه وزن سبعة .
- وأنه عدلٌ بين الصغار والكبار .
- وأنه موافقٌ لسنّة رسول الله ﷺ، في الصدقة .

لا وَكسَ فيه (أي لا نقص فيه) ولا شطط (أي لا زيادة)»[1]. ويـذكر ابن سلام في « الأموال » أيضاً أنَّ الدرهم استقرَّ على مـا أجمعت عليه الأمّـة ، فلم يقم خـلافٌ حول كـون « الدرهـم التـام هو سـتـة دوانيق ، فما زاد أو نقصَ »، قيـل : « درهَمٌ زائـدٌ أو ناقص »، وهٰكـذا كـان النـاسُ في زكاتهم عـلى الأصل الـذي هو

---

(١) الأموال ، ص٢١٠ .

السنّة والهُدى ، لم يزيغوا عنه ، ولا التباسَ فيه ، وكذلك المبايعات والدّيات على أهل الورِق ، وكل ما يحتاج إلى ذكرها فيه [1] .

٤ ـ النقودُ عند الجاحظ :

وإنّا لنقع في أدب الجاحظ [2] على ذكر كثير للنقود ، ولا سيما الدراهم منها ، لأنها كانت العملة الأساسية التي ضُرِبَت من الفضّة في العراق ، بعد أن ضرب عبد الملك بن مروان الدينار الإسلامي الموحَّد من الذهب .

ففي كتابه الشهير« البخلاء » [3] يدير الجاحظ حديثاً عن « الدرهم » فيصفُه بأنه « القُطب الذي تدورُ عليه رَحى الدُّنيا »، ثم لا يلبَثُ أن يضع على لسان البخيل هذه الوصيَّة التي تضمَّنت ذكراً لألوان النقود المتداولة في عصر الجاحظ :

---

(١) المرجع السابق ، ص٢١٠ . ومما يؤكد على أن وزن الدرهم استقرّ على ستة دوانيق ، قول علي بن أبي طالب (ع): « زوَّجني رسول الله ﷺ فاطمة على أربعمائة وثمانين درهماً وزن ستة ». وقد ذكر ابن سلام هذا القول ، مروياً عن شريك ، عن سعد بن طريف ، عن الأصبغ بن نباته ، عن علي بن أبي طالب .

(٢) هو أبو عثمان عمرو بن بحر ، ولد في البصرة عام ١٥٩هـ. الموافق لعام ٧٧٥م وتوفي فيها عام ٢٥٥هـ. الموافق لعام٨٦٨م. وقد درس في كل من البصرة وبغداد ، واطلع على جميع العلوم المعروفة في عصره . نُسبت إليه فرقة « الجاحظية »، وهي إحدى فرق المعتزلة . كان ثاقب البصيرة ، متّزن العقل ، ودقيق التعليل ، حرّ الفكر ، فجاءت كتبه تلقّن العلم والأدب ، وكان ذا ملاحظة دقيقة ، وروح مرحة فكهة ، وقلم رشيق ، فصوَّر أحوال عصره ، وحياة أهل زمانه وأخلاقهم وعاداتهم تصويراً يمتزجُ فيه الجدّ بالدعابة . والجاحظ من أئمة الأدب العباسي بل العربي » (المنجد في الأعلام ، دار المشرق ، بيروت ، ط . ١٩٦٩، ص١٦٢). وللجاحظ عدد ضخم من المؤلفات طبعت ونشرت وترجمت مراراً ، وكان من أحدث أعمال نشر المؤلفات الجاحظية ، التحقيقات التي قام بها د. فوزي عطوي ونشرتها « الشركة اللبنانية للكتاب» في بيروت على النحو التالي : الحيوان في سبعة أجزاء (١٩٦٨) البيان والتبيين في ثلاثة أجزاء (١٩٦٨)، البخلاء (١٩٦٩)، رسالة التربيع والتدوير (١٩٦٩)، المحاسن والأضداد (١٩٦٩)، والتاج في أخلاق الملوك (١٩٧٠)، كما أن المحقق وضع أيضاً عن الجاحظ كتاباً بعنون « الجاحظ دائرة معارف عصره »، سلسلة « ينابيع الفكر العربي »، الشركة اللبنانية للكتاب ، بيروت ، ١٩٧١ .

(٣) البخلاء ، المرجع السابق ص٩٧ و٩٨، وقارن أيضاً بكتابنا « الجود والأجواد في تاريخ الأدب العربي »، الشركة اللبنانية للكتاب ، بيروت ، ١٩٦٩ .

« أيْ بُنَيَّ ! إنَّ إنفاقَ القراريط يفتَحُ عليك أبوابَ الدوانيق ، وإنفاق الدوانيق يفتح عليك أبواب الدراهم ، وإنفاق الدراهم يفتح عليك أبواب الدنانير ؛ والعشراتُ تفتحُ عليك أبواب المِئتين ، والمئون تفتَحُ عليك أبواب الألوف ، حتى يأتي ذلك على الفرع والأصل ، ويطمس على العين والأثر ، ويحتملُ القليل والكثير ».

« أيْ بُنَيَّ ! إنّما صار تأويلُ الدرهم : « دار الهَمّ »، وتأويل الدينار : « يُدني إلى النار »: إنَّ الدرهم إذا خرج إلى غير خَلَفٍ أو إلى غير بَدَلٍ ، دارَ الهَمُّ على دانقِ مُخرجِهِ . وقيل « إن الدينار يُدني إلى النار »، لأنه إذا أنفقَهُ في غير خلف ، وأخرجَهُ إلى غير بَدَلٍ ، بقي مُخفِقاً مُعدَماً ، وفقيراً مُبلِطاً ، مُتَحَرِّجَ المخارج ، وتدعوهُ الضرورةُ إلى المكاسب الرديئة والطُّعَم الخبيثة . والخبيثُ من الكسب يُسقِط العدالة ، ويذهَبُ بالمروءة، ويُوجِبُ الحَدَّ ، ويُدخِلُ إلى النار ».

وإنّا لنقَعُ في غير موضعٍ من كتاب « البُخلاء » للجاحظ على أحاديثَ تَنِمُّ عن إلمام المؤلّف الموسوعيّ . بأنواع النقود :

أ ـ فمن حديثٍ له عن رجُل كان يُعطي غُلامَهُ نفطاً لبيت الدابّة بالليل ، يقول : « وكان الرجلُ يُعطيه كُلّ ليلةٍ ثلاثة أفلُس ، والفلوسُ أربعةُ طُسوج ».

ب ـ ومن حديث له ، آخر ، عن رجلٍ كان يكره دفع الدين ، نستشِفُّ أنواع النقود المغشوشة ، وما كان يُصنَعُ بها من قرضٍ أو طلاءٍ أو تفتيتٍ ، حيثُ يقولُ .

« ثم كانت الغلّة صحاحاً دفع أكثرها مقطّعةً ، وإن كانت أنْصافاً وأرباعاً دفعها قراضةً مفتّتة . ثم لا يَدَعُ مُزَأْبَقاً ، ولا مُكحْلاً ، ولا زائفاً ، ولا ديناراً بهرجاً إلاّ دسَّهُ فيه ، ودلّسَهُ عليه ، واحتال بكُلّ حيلةٍ ، وتأتّى له بكُلّ سبب ».

ج ـ وفي حديثٍ ثالثٍ عن أحد التجّار ، يعدّد الجاحظ أنواع العملات الشائعة في زمانه ، فيقول : « فكيف بمال تاجر جَمَعَهُ من الحبّاتِ ، والقراريط ، والدوانيق ، والأرباع ، والأنصاف ؟ ».

هـذا بـالإضـافـة إلى مـا ورد في مؤلفـات الجـاحظ الأخـرى حـول الـدراهم والدنانير [1] مما يضيقُ بذكره هذا المقام .

٥ ـ النقود عند البلاذري :

وفي كتاب « فتوح البلدان » للبلاذري [2] ورد ذكرٌ للأوزان الخاصة بالعرب ، وهم الـذين كانـوا يتعاملون بـالنقود البيـزنطيـة (الدنـانير) والفـارسيـة أو اليمنيـة (الـدراهم) بالـوزن لا بالعـدد ، فكأنمـا هي غير مضـروبة ؛ وكـانوا يُسَمّـون غير المضروب : « تبراً »، تمييزاً له عن النقد المتداول .

ومما يقوله البلاذري في هذا الموضوع : « كانت لقـريش أوزانٌ في الجاهلية ، فـدخل الإسـلام ، فأُقِّـرت على مـا كانت عليـه : كانت قـريشٌ تَزِنُ الفضَّـة بوزنٍ تسمّيـه « درهماً »، وتـزنُ الذهبَ بـوزنٍ تسمّيه « دينـاراً » ، فكل عشـرةٍ من أوزان الدراهم سبعةُ أوزان الدنانيـر . وكان لهم وزنُ « الشعيـرة »، وهو واحـدٌ من ستين (١ / ٦٠) من وزن الـدرهم . وكـانت لهم « الأوقيـة » ، وزن أربعيـن درهمـاً ؛ و« النَّشّ » وزن عشـرين درهماً ؛ وكـانت لهم « النـواة » وهي وزنُ خمسـة دراهـم ، فكانوا يتبايعون بالتبر عـلى هذه الأوزان ، فلمّا قَـدِمَ النبيُّ ﷺ، مكّةَ ، أقَرَّهُم على ذلك » [3] .

وفي مقام آخر من « فتـوح البلدان »، يقولـالبلاذريُّ أيضـاً : « كانت دنـانير

---

(١) نذكر على سبيل المثال النبذة المتعلقة بسخاء الملك وحيائه ، والـواردة في الصفحات ١٤٢ حتى ١٤٥ من كتاب « التاج في أخلاق الملوك » للجاحظ، تحقيق د. فوزي عطوي ، الشركة اللبنانية للكتاب ، بيروت ، ١٩٧٠ .

(٢) هو أحمد بن يحيى بن جابر البغدادي البلاذري ، من مؤرخي القرن التـاسع الميـلادي . وُلد في بغـداد ودرس فيها مع المعدني والزبيري ، واشتهر بالنقل عن الفارسية . أهم مصنّفـاته التـاريخية . « فتـوح البلدان » أو « فتح الأمصار » وكتـاب « أنساب الأشـراف » أو « القرابـة وتاريخ الأشراف ». انعقـد إجماعٌ على الأعتراف له بصحة الرواية والنقد ، وقد توفي عام ٢٧٩هـ.

(٣) فتوح البلدان ، ص٤٧١ ـ ٤٧٢ . وقد أوضح أبو عبيـد بن سلام في كتـابه « الأمـوال » (ص٥٢٠) مسـألة إقـرار النبيّ ﷺ أوزان قريش ، مُورداً حديث الرسول الـذي يقول فيه : « المكيـالُ مكيـالُ المدنية ، والميزانُ ميزانُ مكّة » .

هرقل تردُ على أهل مكّة في الجاهلية ، وتَرِدُ عليهم دراهمُ الفرس البغلية [١] فكانوا لا يتبايعون إلاّ على أنّها تبر . وكان المثقال عندهم معروف الوزن : وزنُه اثنان وعشرون قيراطاً إلاّ كسراً ، ووزنُ العشرة الدراهم سبعةُ مثاقيل . فكان الرِّطلُ اثنتَي عشرة أوقيّة ، وكلُّ أوقيّةٍ كانت أربعين درهماً ، فأقر رسول الله ﷺ، ذلك ، وأقرّه أبو بكر وعمر وعثمان وعليّ ، فكان معاوية ، فأقرَّ ذلك على حاله » [٢] .

ويكشفُ البلاذريُّ ، بعد ذلك ، عن اختلاف أوزان الدراهم الواردة من بلاد فارس ، والتي كانت « صغاراً وكباراً » ، فيروي عن الحسن بن صالح قوله : « إنّهم كانوا يضربون منها مثقالاً ، وهو وزنُ عشرين قيراطاً ، ويضربون منها وزن اثنين وعشرين قيراطاً ، ويضربون عشرة قراريط وهي أنصافُ المثاقيل » .

كما يروي البلاذري عن غير الحسن بن صالح قوله : « كانت دراهم الأعاجم : ما العشرة منها وزنُ عشرة مثاقيل ، وما العشرةُ منها وزنُ ستة مثاقيل ، وما العشرةُ منها وزنُ خمسة مثاقيل » [٣] .

وكل هذه الأقوال تؤكد ، كما أسلفنا ، الاختلاف القائم بين أوزان الدراهم الفارسية .

والبلاذري يعرضُ في « فتوح البلدان »أيضاً لمسألة قيام الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان بضرب العملةالإسلامية [٤]، وفقاً للأوزان المقرّرة منذ عهد الخليفة الراشدي الثاني عمر بن الخطاب [٥] . ثم يروي عن الواقدي عن وهب بن

(١) ذكر الفيومي في « المصباح المنير » (مادة : دره) أنّ « البغليّ » يُنسب إلى ملك يُقالُ له « رأس البغل »، وأن الطبريّ يُنسَبُ إلى طبرية الشام . وقد أسلفنا الإشارة إلى أن شارحي طبعة بيروت من كتاب « الأموال » لابن سلام ينسبون « الطبريّة » إلى طبرستان أيضاً .

(٢) فتوح البلدان ، ص٤٧٠ .

(٣) المرجع السابق ، ص٤٧١ .

(٤) نذكر بأن ضرب عبد الملك للدنانير الإسلامية كان في سنة ٧٦ للهجرة ، على نحو ما ذكره المقريزي في « النقود الإسلامية »، ص٣٤ .

(٥) كان الدرهم قد استقرّ، باجتهاد عمر بن الخطاب ، على وزن سبعة قراريط (الماوردي ، الأحكام السلطانية ، ص١٤٧ ـ ١٤٨ ، وابن خلدون ، المقدمة ، ص١٠٥ ـ ١٠٨) .

كيسان أنه قال : « رأيتُ الدنانير والدراهم قبل أن ينقشها عبد الملك ممسوحةً ، وهي وزن الدنانير التي ضرَبها عبد الملك » [1].

كما يروي عن عبد المطلب بن سائب ، عن أبي وداعة السهمي [2] أنه أراهُ وزن المثقال ، فقال : « فوزَنْتُهُ ، فوجدتُه مثقال عبد الملك بن مروان . . وهذا كان عند أبي وداعة بن ضُبَيرة السَّهمي في الجاهلية » .

ويذكر البلاذري أخيراً قول محمد بن سعد [3] : « وزن الدرهم من دراهمنا هذه ، أربعة عشر قيراطاً من قراريط مثقالنا الذي جُعل عشرين قيراطاً ، وهو وزنُ خمسة عشر قيراطاً من واحدٍ وعشرين قيراطاً وثلاثة أسباع » [4] .

٦ ـ النقود عند الماوردي :

أشرنا ، في معرض البحث عن نشأة النقود الإسلامية والعربية وتطوّرها ، إلى مسائل نقدية ومالية عالجها الماوردي [5] في كتابه « الأحكام السلطانية » ؛ وإنا لنُضيفُ هُهُنا التفاصيل التي قدّمها المؤلف حول مسألة « الكسور » التي سلفت الإشارة إليها ، وذلك في روايته عن الخليفة المهتدي الذي جلس يوماً للمظالم ، فرُفِعَتْ إليه قصصٌ في « الكسور »، فسأل عنها ، فقال سليمان بن وهب :

(١) البلاذري ، فتوح البلدان ، ص٤٧٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص٤٧٢ .

(٣) المرجع السابق ، ص٤٧٢ .

(٤) يذهب الدكتور محمد ضياء الدين الريّس في كتابه « الخراج والنظم الإسلامية » (هامش ص٣٦١) إلى أن هذه هي النسبة المضبوطة ، ثم يقول بأنه وَجَدَ أنَّ للدينار تقسيماً آخر ، بحيث تكون الحبَّةُ تساوي حبّتين من حبات الشعير (علي مبارك ، نقلاً عن سوير ـ الميزان ، ص٣٣).

(٥) هو أبو الحسَن علي بن محمد بن حبيب ، البصري البغدادي الماوردي ، ولد عام ٩٧٤م. وتوفي عام ١٠٥٨م. فقيه وأديب شافعي ، درس في البصرة وبغداد ، وله « الأحكام السلطانية في السياسة المدنية الشرعية » طبع في مصر عام ١٨٨٠ ، ونشرته دار الكتب العلمية في بيروت عام ١٩٧٨ ، وتُرجم إلى الفرنسية ، وطبع في باريس عام ١٩٠١ ثم نشر في بيروت عام ١٩٨٢ تحت عنوان :

- Les Statuts gouvernementaux ou Règles de droit public et administratif , traduits et annotés par E . FAGNAN , éditions du Patrimoine Arabe et Islamique , Beyrouth , 1982 .

« كـان عمر بن الخـطاب . . قسَّط الخراج عـلى أهل السَّـواد ، ومـا فتـح من نواحي المشرق والمغرب ، وَرِقاً وعيناً . وكانت الدَّراهمُ والدنانيرُ مضروبةً على وزن كسرى وقيصر ، وكـان أهـل البلدان يؤدّون مـا في أيـديهم من المـال عـدداً ، ولا ينظرون في فضل بعض الأوزان عـلى بعض ، ثم فَسَـد النـاسُ ، فصـار أربـابُ الخراج يؤدّون « الطبَّرية » التي هي أربعة دوانق ، وتمسكوا بالوافي الـذي وزنُه وزنُ المثقال . فلمـا وَلِيَ زيادُ العراق ، طالبَ بأداء الوافي وألـزمَهُم الكسور ، وجَـارَ فيه عمّال بني أميّة ؛ إلى أن وليَ عبد الملك بن مروان ، فنظر بين الوزنين ، وقدَّر وزن الدراهم على نصفٍ وخُمس المثقال ، وترك المثقـال على حـاله ؛ ثم إنَّ الحجَّـاج من بعده أعاد المطالبةَ بالكسور ، حتى أسقطها عمر بن عبد العزيز وأعادها من بعده إلى أيام المنصور ، إلى أن خَرِبَ السَّوادُ ، فـأزالَ المنصُور الخـراجَ عن الحنطة والشعـير وَرِقـاً ، وصيَّرَهُ مُقـاسمةً ، وهُمـا أكثرُ غـلاَّت السَّـواد ، وأبقى اليسـير من الحبـوب والنَّخل والشجر على رسم الخراج ، وهو كما يلزمون الآن : الكسور والمؤن » .

فقـال المهتدي : « معـاذ الله أن أُلزِمَ الناس ظلماً تقدَّم العمـلُ به أو تـأخَّر . أسقِـطوهُ عن النـاس » . فقـال الحسن بن مخلّد : « إنْ أسقَطَ أمـيرُ المؤمنـين هـذا ، ذهب من أموال السلطان في السنة أثنا عشر ألف ألف درهم» فقال المهتدي : «عليَّ أن أقرّر حقاً وأُزيلَ ظُلماً ، وان أجحف بيتُ المال » [1] .

وعـالج المـاوردي مسألـة وزن الدرهـم ونقـده ، فقال[2] : « وأمـا الدرهَمُ فيُحتـاجُ فيه إلى معـرفة وزنـه ونقده . فقـد استقرَّ الأمـرُ في الإسـلام عـلى أنَّ وزن الدرهـم ستّةُ دوانيق ، ووزن كل عشرة سبعة مثاقيل » .

وهو يُشير ، في هذا السياق ، إلى سبب استقرار الدّرهم على ذلك الـوزن ، حيثُ ذكر بعضُهم « أنَّ الدَّراهم كانت في أيام الفُرس مضروبةً على ثـلاثة أوزان ، منهـا درهمٌ على وزن المثقـال : عشرون قيـراطاً ، ودرهمٌ وزنُـه اثنا عشر قيـراطاً ،

(١) الماوردي ، الأحكام السلطانية ، ص٨١ .
(٢) المرجع السابق ، ص١٥٣ .

ودرهَمٌ وزنُه عشرَةُ قراريط . فلما احتيجَ في الإسلام إلى تقديره في الزكاة ، أُخِذ الوسَطُ من جميع الأوزان الثلاثة ، وهو اثنان وأربعون قيراطاً ، فكان أربعة عشر قيراطاً من قراريط المثقال » .

فلو أردنا أن نترجم ، حسابياً ، هذا الكلام الذي يوردُه الماوردي في « الأحكام السلطانية » ، من أجل الحصول على المعدل الوسطي لأنواع الدراهم الثلاثة ، لَتَحَصَّل لدينا ما يلي :

٢٠ + ١٢ + ١٠ = ٤٢

٤٢ ÷ ٣ = ١٤ (وهو المعدل الوسطي لوزن الدراهم الثلاثة) .

ولما كان المثقالُ ، كما تقدَّم يوازي عشرين قيراطاً ، وهذا الدرهمُ الوسطيُّ الإسلامي الموحَّدُ يوازي أربعة عشر مثقالاً ، فقد أصبحت نسبةُ الدرهم الجديد إلى المثقال : $\frac{١٤}{٢٠} = \frac{٧}{١٠}$ (أي سبعة أعشار) .

ومن هُنا نفهم قول الماوردي ، مستطرداً : « فلمّا ضُرِبت الدراهمُ الإسلامية على الوسط من هذه الأوزان الثلاثة ، قيل : « في عَشرَتِها وزنُ سبعة مثاقيل » .

وفي سياق الاختلاف الذي يشير إليه الماوردي ، حول سبب استقرار الدرهم على الوزن المذكور ، يُثبِتُ أيضاً ما قالَهُ آخرون حين عَزَوا السبب في ذلك إلى أن عمر بن الخطاب لما رأى إختلاف الدراهم ، وأنَّ منها « **البغليّ** » وهو ثمانية دوانق ، ومنها «**الطبري**» وهو أربعة دوانق ، ومنها «**المغربي**» وهو ثلاثة دوانق ، ومنها « **اليمنيّ** » وهو دانقٌ ، قال :

« انظُروا في الأغلب ممّا يتعامَلُ به الناسُ ، من أعلاها وأدناها» ، فكان الدّرهم البغليُّ والدرهمُ الطبريّ ، فجمع بينهما ، فكانا اثنيَ عشرَ دانقاً ، فأخذ نصفَها ، فكان ستّة دوانيق ، فجعل الدرهم الإسلامي ستّة دوانيق ، ومتى زدتَ عليه ثلاثة أسباعه ، كان « **مثقالاً** » ، ومتى نقصت من المثقال ثلاثة أعشاره ، كان

« درهماً »، فكلُّ عشرة دراهم سبعة مثاقيل ، وكل عشرة مثـاقيل أربعـة عشر درهماً وسُبْعان » (١).

ومرةً جديدةً ، لو حاولنا أن نترجم حسابياً ما يقوله الماوردي ، لتحصَّل لدينا ما يلي :

أ ـ الدرهم البغليّ + الدرهم الطبري = ١٢ دانقاً.
ب ـ الدرهم الإسلامي الوسطي = ١٢ ÷ ٢ = ٦ دوانيق.
ج ـ ١٠ دراهم = ٧ مثاقيل.
د ـ ١٠ مثاقيل = درهماً .

والماوردي يعرضُ لِمَا عرض للنقود الفارسية من فَسَاد ، وبالتالي فهـو يبسّطُ الخلاف الذي قام بين قائلٍ بأنَّ أوَّل من ضرب الدراهم الإسلامية هو عبد الملك بن مروان ، كما أسلفنا ، وبين قائلٍ : إنَّ الحجَّاج بن يوسف هو أوَّلُ مَن ضربها ونقش عليها عبارة : « اللَّهُ أحدٌ ، الله الصَّمد »، وبين قائل أيضاً : إنَّ مصعب بن الزبير هو أوّل ضارب للدراهم الإسلامية ، وعليها بركةٌ في جانب ، واسم الله في الجانب الآخر . وفي هٰذا الصَّدد يقول الماوردي (٢):

« وقد كان الفُرسُ ، عند فَساد أمورهم ، فسدَت نقودُهم ، فجاءَ الإسلامُ ونقودُهم من العين والوَرِقِ غير خالصة ، إلاّ أنّها كانت تقومُ في المعاملات مقام الخالصة (أي الفضّية)، وكان غشّها عفواً لعدم تأثيره بينهم ، إلى أن ضُرِبَت الدراهمُ الإسلامية ، فتميَّز المغشوشُ من الخالص ».

وعن الخلاف حول مَن كان هو السبّاق إلى ضرب الدراهم الإسلامية ،يقول : « واختُلِفَ في أول من ضرَبها في الإسلام ، فقال سعيدُ بن المسيب : « إن أول من ضرب الدراهم المنقوشة ، عبد الملك بن مروان ». وكانت الدنانير تَرِدُ روميَّةً ، والدراهِمُ تَرِدُ كِسْرويَّةً وحِمْيَريَّةً قليلة . . فأمر عبدُ الملك بن مروان الحجَّاجَ في آخر

(١) الأحكام السلطانية ، ص١٥٤ .
(٢) الأحكام السلطانية ، ص١٥٤ ـ ١٥٥ .

سنة خمس وسبعين ، ثم أمر بضربها في النواحي سنة ست وسبعين ، وقيل : إن الحجّاج خلّصها تخليصاً لم يستقصِه ، وكتب عليها : « الله أحد ، الله الصمد »، وسُمّيَتْ « مكروهةً » ، واختُلِفَ في تسميتها بذلك [١] .

وحكى يحيى بن نعمان الغفاري عن أبيه أنَّ أوّل من ضرب الدراهم ، مصعب بن الزبير عن أمر أخيه عبد الله بن الزبير سنة سبعين ، على ضرب الأكاسرة ، وعليها بركةٌ في جانب ، ولفظة « الله » في الجانب الآخر ؛ ثم غيَّرها الحجّاجُ ، بعد سنة ، وكتب عليها : « بسم الله » في جانب ، و« الحجّاج » في جانب ».

ثم إنَّ الماوردي يرصُد حديثاً خاصاً للنقود الخالصة المطبوعة بالسكَّة السلطانية ، والأسباب التي تجعلُها موضع الاعتبار ، فيقول :

«وإذا خَلُصَ العينُ العينُ والورق من غشّ، كان هو المعتَبر في النقود المستحقة، والمطبوع منها بالسكة السلطانية، الموثوق بسلامة طبعه، المأمون من تبديله وتلبيسِهِ، هو المستحقُّ دون نقار الفضة وسبائك الذهب، لأنه لا يوثَقُ بهما إلّا بالسَّكِّ والتصفية .

« والمطبوعُ موثوقٌ به ، ولذلك كان هو الثابت في الذمم ، فيما يُطلَقُ من أثمان المبيعات وقيم المتلفات .[٢] ولو كانت المطبوعة مختلفة القيمة مع اتفاقها في

(١) يعرضُ الماوردي لأسباب الاختلاف في تسمية الدراهم «مكروهة» مشيراً إلى أن قوماً عَزَوْا تلك التسمية إلى كراهية الفقهاء لها ، لما عليها من القرآن ، وقد يحملُها الجُنُبُ والمحدِث . وقال الآخرون : لأن الأعاجم كرهوا نقصانها ، فسميت « مكروهة »، ثم وليَ ، بعد الحجّاج ، عمر بن هبيرة في أيام يزيد بن عبد الملك ،فضربها أجودَ ممّا كانت؛ ثم وليَ بعدَه خالد بن عبد الله القسري ، فشدَّد في تجويدها ، وضرب بعدَه يوسف بن عمر ، فأفرط في التشديد فيها والتجويد ، فكانت الهبيرية والخالدية واليوسفية أجود نقود بني أمية ، وكان المنصور لا يأخذ الخراج من نقود غيرها (الأحكام السلطانية ، ص١٥٤).

(٢) في الترجمة الفرنسية لكتاب « الأحكام السلطانية » التي وضعها E. FAGNAN إشارةٌ إلى الاختلاف في بعض الطبعات بين لفظة « المتلفات » ولفظة « الملتفات » التي وردت خطأ في طبعات أخرى . ومع ذلك فالمترجم يذهب إلى أن اللفظتين تبدوان مقبولتين ، وهو يقول في هذا الصدد :

Enger a imprimé المتلفات et corrigé en الملتفات Léme et l'autre paraissent acceptables , car la vente

الجودة ، فطالبَ عاملُ الخراج بأعلاها قيمة ، نُظِرَ : فإن كـان من ضرب سُلطان الوقت ، أُجيبَ إليه ، لأنَّ في العُدول عن ضربِه مباينةٌ له في الطاعة ؛ وإن كان من ضـرب غيرهِ نُـظِرَ : فإن كـانَ هو المأخـوذ في خـراج مَن تقـدَّمـه ، أُجيب إليـه ، استصحـاباً لمـا تقدَّم ، وإن لم يَكُن مـأخوذاً فيـما تقـدَّم ، كـانت المطالبـةُ بـه غُبنـاً وحيفاً ».

وبعد أن يذكر الماوردي نَهيْ الرسول ﷺ عن « كَسْرِ سكّـة المسلمين الجـارية بينهم »، يقدّمُ لنا تعريفاً للسكّة ، فيقول : « والسكّة هي الحديـدة التي يُطبَعُ عليها الدراهم ، ولذلك سُمِّيَتِ الدراهمُ المضروبَةُ : « سكَّةً » [(١)].

ومهما يكن من شأن الآثار النقدية في كتابات الماوردي ، فـلا ريب في أن ثمة فضلاً كبيراً مرصوداً للترجمة الفـرنسية لكتـاب « الأحكام السلطانيـة »، لأن معظم المستشرقين والباحثين في الشؤون الإسلامية ، ولا سيما منها ما يتعلق بنُظُمِ الدولة ، والأحكـام العامـة الثابتـة التي لا ينتقصُ من ثباتهـا كونُها تُتيح مواجهـة الاحـداث المستجـدة بأحكـام ملائمـة لها ، يعتبـرون أن كتاب « الأحكـام السلطانية» من أهم مراجع بحوثهم [(٢)].

---

se fait maintes fois sur échantillon ou sur facture , sans déballage des marchandises (Sidi Kha- = lil , 124 , I . 17) et la traduction ci — dessus est faite dans ce sens ».

كما يلمح المترجم إلى « سوفير» الذي ترجم الفصل المتعلق بـالجزيـة والخراج من كتـاب « الأحكام السلطانية » فيقول :

« La traduction de SAUVAIRE porte « la valeur d'objets qu'on a fait périr » , mieux aurait valu dire : « d'objets qui viennent à être détruits ». (El MAWARDI , Les statuts gouvernementaux , ibid , P . 328).

(١) الأحكام السلطانية ، ص١٥٥.

(٢) يقـول Louis GARDET في كتابـه : « Les Hommes de l'Islam »عن كتاب « الأحكـام السلطانيـة » للماوردي ، ما حرفيتُه :

« Un excellent exemple nous est fourni par « Al — Ahkame Al —Sultaniyya de Mâwardi » (X ° — XI siècle). L'ouvrage est célèbre . Il garde aujourd'hui encore sa valeur normative dans les référ- = ences de l'Islam sunnite , et nous avons entendu un « mulla » iranien , professeur de sociolo-

٧ ـ النقود عند الغزالي :

يقرّر الإمام الغزالي (١) في كتابه « إحياء علوم الدين » وظيفةً هامةً من وظائف النقود ، وهي كونُها مقياساً للقيم ، وذلك في قوله : « إنَّ الله تعالى قد خلق الدنانير والدراهم حاكمَيْن ومتوسِّطَيْنِ بين سائر الأموال حتى تقدَّرَ الأموالُ بهما » (٢).

ورغم إدراك الغزالي لوظيفة أُخرى من وظائف النقود ، وهي كونها وسيطاً للتبادُل ، إلاّ أنّه كان يعتقدُ بأنَّ ثمة حكمةً أُخرى خلقَ الله الدنانير والدراهم من أجلها ، وهٰذه الحكمة تتمثَّلُ في « التوسُّل بهما (أي الدنانير والدراهم) إلى سائر الأشياء ، لأنَّهما عزيزان في أنفُسهما ، ولا غَرَض في أعيانهما . ونَسْبَتُهُما إلى سائر الأموال نسبةٌ واحدة ، فمَن مَلَكَهُما فكأنَّما مَلَكَ كُلَّ شيء » .

ولقد كان موقفُ الغزالي ، ومن ثَمَّ المقريزي الذي يتَّفقُ معه في الرأي ،

gie et chef religieux shi'ite , le présenter publiquement comme le guide sûr de toute entrep- = rise de rénovation . Or , d'une part les AhKâme Al — Sultaniyya tracent une authentique silhouette de la cité musulmane type , de ses principes régulateurs et de ses ambitions ; mais d'autre part , quand ils entreprennent d'en définir les rouges C'est en se référant aux réalisations du grand siècle aux débuts de l'ère abbaside . si une synthèse analogue, aussi fortement charpentée , voyait le jour a l'époque actuelle, les principes régulateurs resteraient sans doute les mêmes , sans que rien n'oblige a maintenir les lois financières du X °siécle ...» (Louis GARDET , Les Hommes de l'Islam , Librairie Hachette , Paris , 1977 — P . P . 87 — 88)[٣]

(١) هو أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (أو الغزّالي) ، وقد ولد بالقرب من طوس (خراسان) عام ١٠٥٨م. ونشأ نشأة الصوفية ، ثم انصرف إلى دراسة الفقه والكلام ، محاولاً التوفيق بين الدين والفلسفة ، وعلّم في المدرسة النظامية ببغداد ، ومرّ بمرحلة من الشك والحياة الدنيوية ثم انصرف إلى التأمل ؛ وقد عاد من جديد إلى التعليم في نظامية نيسابور ، ثم انصرف إلى الحياة الصوفية انصرافاً كاملاً . له : إحياء علوم الدين ، تهافت الفلاسفة ، والمنقذ من الضلال الذي تُرجم إلى الفرنسية وطبع في المجلة الآسيوية عام ١٨٧٧ ؛ وقد توفي الغزالي عام ١١١١م.

(٢) الغزالي ، إحياء علوم الدين ، دار المعرفة ، بيروت ، ص٩١.

(٣) ابنُ خلكان ، وفيات الأعيان ، ط. القاهرة ١٢٩٩هـ. ص٤٩. وهذه الحكمة واردة على لسان أبي الفتوح الغزالي ، شقيق أبي حامد .

موضع انتقاد الدارسين ، لأنهما أخذا بفكرة « صنميَّة النقود »، حين اعتبر أن الذهب والفضة يشكّلان قوة عظيمة لها سلطانُها على الناس ، فكل شيء يُشتَرى بالنقد ؛ والقدرة على شراء كل شيء خاصيّةٌ طبيعية من خواص الذهب ، ومن هُنا أتَتْ ضرورتُه للمجتمعات ، ومن ثَمَّ عَرَفَتْهُ كافة المجتمعات منذ القدم .

ولهذا السبب ، فإنَّ كُلاًّ من الغزالي والمقريزي لم يفطن إلى أن النقود ، في صورة الذهب والفضَّة ، أمرٌ عارضٌ ، ولم تُلازم الإنسانَ منذُ وجوده ؛ ومن ثمَّ لم يضربْها آدم ـ كما كانوا يزعمون ـ وإنَّما خَلَقَها العقلُ الذي اكتشفَها بعد تطوَّر طويل ، فقد باع الإنسانُ واشترى ، دون وساطة النقود ، باتباع المقايضة . كما أنَّهما لم يفطِنا أيضاً إلى أنَّ للنقود وظائف أخرى باعتبارها أداة لاختزان القيم ؛ ولم يفطِنا أخيراً إلى أنَّ المعادن الثمينة لم تُتَّخذ أساساً للنقد إلاّ بعد زمنٍ طويل ، وبعد أن اكتشف الإنسانُ فيهما خصائص معيَّنةً ، سواءٌ من ناحية مظهرها ، أو من حيثُ تجانُسُها وإمكانيَّةُ تجزئتها [1] .

ورغم هذا النقد الموجَّه إلى كل من الغزالي والمقريزي ، فقد كان للإمام أبي حامد فضلُ السبق في عددٍ من المسائل النقدية ، ومنها [2] :

أ ـ أن النقود لا تُطلَبُ لذاتها ، وفي ذلك يقول الغزالي : « النقدُ لا غَرَضَ فيه ، وهو وسيلةٌ إلى كل غَرَض » .

وهكذا يكون الإمام الغزالي قد سبق إلى القول بأن النقود ، كقوة شرائية ، تتمثَّل فيما يُمكِنُ أن تحتكم عليه من سلعٍ وخدمات ، أي إنَّ النقود تقوِّمُ بوحداتٍ من السّلع والخدمات ، بمعنى أنّها تتحدَّد بثمنِ هذه السّلع والخدمات وذلك بالتحديد ما انتهى إليه الفكرُ الاقتصادي المعاصر بعد تطوُّر طويل .

ب ـ إنَّ من الضرورة بمكانٍ كبير ، الاستمرار في تداول الدراهم والدنانير

---

(١) تراجع مقدمة الدكتور بدر الدين السباعي لكتاب المقريزي : « إغاثة الأمّة بكشف الغمّة أو تاريخ المجاعات في مصر »، منشورات دار ابن الوليد ، دون تاريخ .
(٢) الإسلام والاقتصاد ، ص١٥٦ ـ ١٥٧ .

على أساس أنَّ النقود هي الحاكمُ بين السّلع ، والعلامـة التي تُعرَفُ بهـا المقادير . ولذلك فالغزالي يرى « أنَّ مَنْ كَنَز النقدَين فقد ظَلَمَهُما وأبطَل الحكمة فيهما ، وكان كمن حبس حاكم المسلمين في سجنٍ يمتنعُ عليه الحكمُ بسببه » .

ج ـ إن من الـواجب تثبيت قيمة النقـدين حتى يتمكن النـاس من تعيـير الأعيان .

د ـ إنّ النقود ينبغي أن تُستَعمل في الوجهة السليمة التي من أجلها وُجِدَتْ ؛ وهو يقولُ في ذلك : « إنَّ كل مَنْ عاملَ معاملةَ الرِّبا على الدراهم والدنـانير ، فقـد كفر النعمة ، وظلم ، لأنهما خُلِقاً لغيرهما لا لنفسيهما ، إذ لا غَرَض في عينهـمـا ، فإذا اتّجر في عينها ، فقد اتّخـذَهُـمَا مقصوداً على خلاف وضع الحكمـة ، إذ طلبُ النقد لغير ما وَضِعَ له ، ظلُم » .

٨ ـ النقود عند ابن قيّم الجوزية :

أمـا الإمام الحنبـليّ ابن قيم الجوزيّـة [١] فإنَّـه يُدلي بِـدَلْوِهِ في الـدِّلاء ، حول موضوع النقود ، من دراهم ودنانير ؛ ثم إنّه يربط ذلك بموضوع الرِّبا الذي يلتَصِقُ التصاقاً شـديداً بمـوضوع النقـود والتعامـل بها بـواسطة المصارف أو لدى الصّـاغة والصيارفة . وهو يقول في كتابه « أعلام الموقّعين » [٢] :

« الدراهم والدنانير أثمان المبيعات ؛ والثمنُ هو المعيارُ الذي يُعرَفُ به تقويم الأموال ، فيجبُ أن يكون محدوداً مضبوطـاً ، لا يرتفـعُ ولا ينخَفِضُ ، إذ لو كـان الثمنُ يرتفع وينخفِضُ كـالسِّلَع ، لم يكن لنا ثمنٌ نعتبـرُ به المبيعـات ، بل الجميـع سلع ، وحاجة النـاس إلى الثمن يعتبرون بـه المبيعات ، حـاجةٌ ضـرورية عـامة ،

---

(١) ولد ابن قيّم الجوزيّة عام ٦٩١هـ. الموافق لعام ١٢٩٢م. في دمشق ، وهو فقيهٌ حنبليٌّ تتلمذ عـلى ابن تيميّة ، وقاوم الفلاسفة وغير المسلمين ، وله : البيان ، وشفـاء العليل في مسـائل القضـاء والقدر والحكمة والتعليل (طبـع في حلب ١٩٠٥) والفوائـد (طبع في مصر ١٩٢٥)، وأعـلام الموقّعـين عند ربِّ العالمين (طبع في مصر ، د. ت) . وقد توفيّ عام ٧٥١هـ. الموافق لعام ١٣٥٠م .

(٢) ابن قيم الجـوزية ، أعـلام الموقّعين عند رب العـالمين ، نشر الـطبعة المنيـرية ، القـاهـرة ـ د. ت . ج٢ ص١٥٤و١٦٤ .

وذلـك لا يُمكن إلاّ بسعـرٍ تُعـرَفُ به القيمة . وذلـك لا يُمكن إلاّ بثمنٍ تُقـوَّمُ بـه الأشياء ، ويستمر على حالةٍ واحدة ، ولا يُقَوَّم هو بغيره إذ يصيرُ حينئذٍ سلعةً يرتفعُ وينخَفِضُ ، فتفسدُ معاملات الناس ، ويقع الخلفُ (أي الفساد)، ويشتـدُّ الضرر كما رأيت من فساد معاملاتهم حين أُخِذَت الفلوسُ سلعةً تُعَدُّ للربـح ، فعَمَّ الضررُ وحصل الظلمُ ولو جُعِلَت ثمناً واحـداً لا يزدادُ ولا ينقُصُ ، بل تُقَوَّمُ بـه الأشياء ، ولا تُقَوَّم هي بغيرها ، لصَلُح أمرُ الناس ».

ثم يقـول ابن قيّم الجوزيّـة في المسألـة نفسها[1]: «فـالأثمانُ لا تُقْصَـدُ لأعيانها، بل يُقْصَدُ التوصُّل بها إلى السّلع، فإذا صارت في أنفُسِها سِلَعاً تُقْصَدُ لأعيانِها، فَسُدَ أمْرُ الناس».

وفي هذا الكلام ، يلتقي ابنُ قَيّم الجوزيّة مع كلّ من الغـزالي والمقريـزي في اكتشاف وظيفة النقود ، باعتبارها مقياساً للقيم .

وأمّا عن الرّبا ، ولا سيَّما منهُ رِبا الفضـل ، فيقول ابن قيّم الجَـوزيَّة : « وأمَّـا رِبا الفضل ، فتحريمُه من بـاب سدّ الـذرائع ، كـما صُرِّح بـه في حديث أبي سعيـد الخِـدْرِيّ رضي الله عنـه ، عن النبي ﷺ : « لا تبيعـوا الـدِّرهم بـدرهَـين ، فـإنّي أخافُ عليكم الرِّما ». والرِّما هو الرّبا ، فمنَعهم من ربا الفضل ، لِما يَخافُـهُ عليهم من ربا النسيئة ، وذلك أنّهم إذا باعوا درهماً بدرهمين ـ ولا يُفعَـلُ هذا إلاّ للتفـاوت الذي بين النوعين ، إمّـا في الجودة ، وإمّـا في السِكَّة ، وإمّـا في الثقل والخفّـة وغير ذلك ـ تدرَّجوا بالربح المعجَّل فيها إلى الربح المؤخَّر ، وهو عينُ رِبا النسيئة ».

ولا ريب عندنا في أنَّ دراسـة النقود ، فيـما كتَبه ابن قيّم الجـوزية ، تستحقُّ المزيد من العناية ، في بحوثٍ مستقلةٍ تتجاوزُ إطار هٰذا الكتاب .

٩ ـ النقود عند ابن خلدون :

في « المقدمة » الشهيرة التي وضعها ابن خلدون[2] لكتـابه : « كتـابُ العبر

---

(١) أعلام الموقعين ، ص١٠١ ـ ١٠٣ .

(٢) هو عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي المغربي ، ولد عام ١٣٣٢م . في تونس ، ودرس المنطق =

وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومَن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر »[1]، فصلٌ يدور « حول حقيقة الرزق والكسب وشرحهما ، وأن الكسبَ هو قيمة الأعمال البشرية »[2]، وقد وردَ فيه المقطع التالي الذي سنحاولُ أن نستخلصَ منهُ عدداً من المباديء الاقتصادية :

« ثم إنَّ الله تعالى خلق الحَجَرَين المعدنين من الذهب والفضة « **قيمةً** » لكل متموّل ، وهُما « **الذخيرة** » و« **القِنْيَة** » لأصل العالم في الغالب ، وإن اقتنَى « **سواهُما** » **في بعض الأحيان فإنّما هو لقصد** « **تحصيلهما** » بما يقعُ في غيرهما من « **حوالة** » الأسواق التي هُما عنها « **بمعزل** » ، فهما « **أصلُ** » المكاسب والقِنْيَة والذخيرة »[3].

إنّ هذا المقطع الخلدونيّ الذي قد يمرُّ به القاريء مروراً عابراً ، يقدّم لنا في الحقيقة صورةً واضحةً لما كان عليه علمُ ابن خلدون بالاقتصاد ومبادئه :

أ ـ ففي قوله : « فيمة لكل متموّل »، إشارةٌ إلى كون النقود مقياساً للقيمة .

ب ـ وفي قوله : « وهُما الذخيرة »، إشارة أخرى إلى كون النقود أداةً لاختزان القيم .

= والفقه والتاريخ ، فعيَّنه أبو عنان المريني سلطان تونس أميناً لسرّه عام ١٣٥٦ ، ولكنه سُجن بعد أن كُشفت مؤامرة اتصاله بأمير بجاية القديم المسجون في فاس أبي عبد الله الحفصي ، ثم أطلق سراحه الوزير حسن بن عمر ، وسافر إلى الأندلس فانتدبه ابن الأحمر صاحب غرناطة سفيراً إلى ملك قشتالة . وقد رحل إلى مصر ، ودرس في الأزهر ، وتولّى قضاء المالكية حتى وفاته عام ٨٠٨هـ، الموافق لعام ١٤٠٦م . ويعتبر ابن خلدون عالماً دقيق الملاحظة ، راجح العقل ، بعيد النظر في أحكامه التاريخية . له مؤلفات في فلسفة الاجتماع وفلسفة التاريخ ، وأشهر مؤلفاته « المقدمة » التي طُبعت مراراً واعتبرت خزانة علوم اجتماعية وسياسية واقتصادية وأدبية ، وقد نقلها « دي سلاف » إلى الفرنسية وطبعت في باريس عام ١٨٦٠ .

(١) ويسمى هذا الكتابُ أيضاً : « تاريخ ابن خلدون »، وقد طُبع في بيروت بمؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، في ٧ أجزاء عام ١٩٧١ .

(٢) ابن خلدون المقدمة ، ص٣١٨.

(٣) المرجع السابق ، ص٣١٩، الفصل الخامس بعنوان « في المعاش ووجوهه من المكسب والصنائع ».

ج ـ وفي قوله : « والقِنْيَةُ لأصل العالم في الغالب »، إشارةٌ إلى كون النقود وسيطاً في التبادل .

د ـ في قوله : «وإن اقتنَى سواهُمَا في بعض الأحيان» تأكيدٌ على وجود بعض العملات الثانوية المساعدة أو المكملة ، ولا سيّما النحاسية وما إليها ، إلى جانب النقدَيْن النفيسَيْن : الذهب والفضّة.

هـ ـ وفي قوله : « فإنّما هو لقصد تحصيلهما »، إيضاحٌ لكون النقود أصلاً كاملاً للسيولة .

و ـ وفي قوله : « بما يقعُ في غيرهما من حَوالة الأسواق »، إشارةٌ إلى تغيير أسعارهما .

ز ـ وفي قوله : « التي هُما عنها بمعزل »، تأكيدٌ على تميُّز النقدين بثبَات قوّتهما الشرائية .

ح ـ وفي قوله أخيراً : « فهُما أصلُ المكاسب والقِنية والذخيرة »، تعبيرٌ عن أثمان السِّلع والخدمات ، وعن وسائل التبادُل ، وعن أداة اختزان القيم [1].

وفي هذا الإطار ، حاول الباحثون تأصيل نظريةٍ للنقود لدى ابن خلدون ، فوجدوا لها جوانب عدّة ، أهمُّها ما يتّصِلُ بخاصيّة النقود وأثرها ، ومدى علاقة النقود بقدرة الدولة الإنتاجية ، ثم العلاقة بين الرَّخاء وسرعة تداول النقود ، ويقول الدكتور إبراهيم الطحاوي [2] في هذا الصدد :

« النقود عند ابن خلدون خاصية ترتَّبت عليها وظيفتان : أما **الخاصية** ، فهي **الثباتُ النقدي** ، وأما **الوظيفتان** فهما : **اتخاذُها أداة مبادلة** ، وفي الوقت نفسه **اتخاذُها أداة ادّخار** . وفي الإشارة إلى خاصيَّة الثبات ، يقول ابن خلدون : « وإن اقتنَى سواهُما (أي الذهب والفضة) في بعض الأحيان ، فإنّما هو لقصدِ تحصيلهما

---

(١) يراجع : د. رفيق المصري ، الإسلام والنقود ، جامعة الملك عبد العزيز ، المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي في المملكة العربية السعودية ، ط ١٤٠١هـ ، ١٩٨١م .

(٢) د. إبراهيم الطحاوي ، الاقتصاد الإسلامي مذهباً ونظاماً ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ، القاهرة ١٩٧٤ ، ج١ ص٥٥٤ ـ ٥٥٥ .

بما يقع في غيرهما من حوالة الأسواق التي هُما عنها بمعزل ».

« ثم هي أداةُ مبادلة عند ابن خلدون لأنّها « قيمةٌ لكل متموّل » ، أو مستودع القيمة ، وإلاّ لم يحصل أحدُ من اقتنائها على شيء . وهي عنده أيضاً أداة ادّخارٍ حيث يقولُ : « إنَّ الذهب والفضَّة هما الذخيرة والقنية لأهل العالم في الغالب ».

« ولا شك في أن ظاهرة الثبات النقدي كانت السبب الأول في صيرورة الذهب والفضة مستودعين للقيمة ، وفي اتخاذهما أداةً للادّخار والمبادلة . وكون الذهب والفضة بمعزل عن حوالة الأسواق التي تحدث لغيرهما ، عند ابن خلدون ، يرجع إلى أنَّ الإنتاج منهما ليس مضموناً ، حيث أنَّ نتيجة استغلال أيّ منجمٍ منهما تخضَعُ لعدّة عوامل مختلفة ، حتى أن النتيجة قد تكون معاكسة . . ومن ثَمَّ فقد كان للطابع الاجتماعي للإنتاج ، بالإضافة إلى ضآلة القدر المُنتج بالفعل بالنسبة للموجود في الأسواق ، الأثر الكبير في جعل عرض الذهب والفضة في الأسواق يكادُ يكون ثابتاً بصورة منتظمةٍ دائماً ».

ولقد درس الطحاوي ، بعد ذلك ، العلاقة بين النقود وبين القدرة الإنتاجية للدولة ، فذهب إلى أن ابن خلدون اكتشف ، منذ القديم ، أنَّ قوة الدولة وتقدُّمها العمراني لا يُقاس بمقدار ما يتوافَر لها من معادن ، كالذهب والفضَّة ، وإنَّما يكون نتيجةً لقدرتها على الإنتاج الذي يجلب لها الذهب والفضة ، فيقول :

« إنَّ الأموال من الذهب والفضة والجواهر والأمتعة ، إنما هي معادنُ ومكاسبُ كالحديد والنُّحاس والرصاص وسائر العقارات والمعادن . والعُمران يظهَرُ بالأعمال الإنسانية ، ويزيدُ فيها أو يُنقِصُها . وما يوجَدُ منها بأيدي الناس فهو مُتَنَاقَلٌ مُتَوَارَثٌ . . وربّما انتقل من قطر إلى قطرٍ ، ومن دولة إلى أخرى ، بحسب أغراضه ، والعُمران الذي يُستدعَى له . فالنقودُ يوفّرُها أو يُنقِصُها العمران » (١).

---

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، الفصل الخامس : « في أنَّ ابتغاء الأموال من الدفائن والكنوز ليس بمعاشٍ طبيعي »، ص٣٢١.

ويقدّم ابن خلدون مثالاً على ما تقدّم ، فيقول :

« أقطارُ المشرق ، مثل مصر والشام وعراق العجم والهند والصّين وناحية الشمال وأقطار ما وراء البحر الرومي ، لّما كَثُر عمرانُها كيف كَثُر المال فيها ، وعَظُمَتْ دَوَلُها ، وتعدّدت مُدُنها وحواضِرُها ، وعظُمَت متاجِرُها وأحوالُها . . فإنّه يبلغُنا في باب الغنى والرَّفهِ غرائبُ تسيرُ الركبانُ بحديثها ، وربّما تُتَلَقّى بالإنكار ، ويحسبُ من يسمَعُها من العامة أنَّ ذلك لزيادة أموالهم أو لأنَّ المعادن الذهبية والفضّية أكثر بأرضهم ، أو لأنَّ ذهب الأقدمين من الأمم استأثروا به دون غيرهم ، وليس كذلك ؛ فمَعْدنُ الذهب إنّما هو من بلاد السودان ، وجميعُ ما في أرضهم من البضاعة فإنّما يجلبونَهُ إلى غير بلادهم للتجارة . فلو كان المالُ عتيداً موفوراً لديهم ، لما جَلَبوا بضائعهم إلى سواهُم ، يبتغونَ بها الأموال ، ولاستغنَوا عن أموال الناس بالجملة » (١) .

ولا ريب في أنَّ ما ألقاهُ ابن خلدون من الضّوء على العلاقة بين كمية النقود وبين القدرة الإنتاجية في الدولة ، وأثر هذه القدرة على عمرانها ، يُسيغُ لنا الاستنتاج بأنَّ ابن خلدون قد أحرز السَّبق على التجاريّين ، في تحليل وظيفة النقود ، كما أحرز الفضل نفسه بتفوُّقه على آدم سميث الذي يُعتبَر أبا الاقتصاد الحديث ، والذي كان يرى أن التجارة الخارجية إنّما هي تصريفُ الفائض عن الاستهلاك المحلي . ذلك أنَّ ابن خلدون قد تبيّن أن التجارة إنما تكون لتبادُل المنفعة وللحصول على الذهب والفضة ، رغبةً في الحصول بهما على السّلع الأُخرى » (٢) .

وابن خلدون الذي قرَّر أن « النقود يوفّرها أو يُنقِصُها العمران » ، كما قرَّر أيضاً أنَّ « تجدُّد المصر يؤدِّي إلى كثرة التعامل واستفحال العمران وتأثُّر الثروات

---

(١) المرجع السابق ، الفصل الرابع : « في أن الأقطار في اختلاف أحوالها بالرَّفهِ والفَقْرِ مثل الأمصار » ، ص٣٠٥ .

(٢) يراجع : S . COLOSIO , Contribution a l'Etude d'Ibn Khaldoun , Revue du monde musul- = man , XXVL , 1904 .

الكبيرة » ، وأن « العُمران يُظهر النقود بالأعمال الإنسانية ، ويزيدُ فيها أو يُنقِصُها » (١) ، انّما يفصل الحديث ، في الحقيقة ، عن العلاقة بين الرخاء وسرعة تداول النقد : فالرَّخاءُ الذي يحقّقه العُمران نتيجةً للنقود التي يجلبُها للبلاد الغنية ، إنّما يؤدي إلى سرعة تداول النقود وكثرة التعامُل بها ، ممّا يُفضي إلى إرتفاع كمية النقود المُتبادَلة . وعلى العكس من ذلك ، فإنَّ أيَّ إبطاءٍ يساوِرُ حركة التداول ، ينعكسُ كساداً ونُقصاناً في الأموال والعُمران .

وناهيكَ بما تقدَّم ، فإنَّ ابن خلدون يخوضُ أيضاً في موضوع أوزان النقود (٢) فيقول : « إعلَمْ أنَّ الإجماع منعقدٌ ، منذ صدر الإسلام وعهد الصحابة والتابعين ، أنَّ الدرهم الشرعيَّ هو الذي تزنُ العشرةُ منهُ سبعة مثاقيل من الذهب ؛ والأوقيةُ منه أربعون درهماً . وهو على هذا ، سبعةُ أعشارِ الدينار . ووزنُ المثقال من الذهب اثنتان وسبعون حبَّةً من الشعير ، فالدّرهمُ الذي هو سبعةُ أعشارِه ، خمسون حَبَّةً ، وَخُمْسَا حبَّة . وهذه المقادير كلها ثابتةٌ بالإجماع » .

أما مسألة معرفة مَن وضع تلك الأوزان ، فيقول ابن خلدون فيها أيضاً : « وقد اختلفَ الناسُ هل كان ذلك من وضع عبد الملك أو إجماع الناس ، بعدُ ، عليه ؟ وأنكرَهُ المحقّقون المتأخرون لما يلزمُ عليه أن يكون الدينارُ والدرهمُ الشرعيّان مجهولَيْنِ في عهد الصحابة ، ومَن بَعدَهُم ، مع تعلُّق الحقوق الشرعية بهما ، في الزكاة والأنكحة والحدود وغيرها . .

« والحقُّ أنّهما كانا معلومَيْ المقدار في ذلك العصر ، لجَرَيانِ الأحكام يومئذٍ بما يتعلَّق بهما من الحقوق ؛ وكان مقدارُهما غير مشخَّص في الخارج ، وإنّما كان مُتعارَفاً بينهم بالحكم الشرعي ، على المقدار في مقدارِهما وزِنَتِهما ، حتى استفحل الإسلامُ ، وعظُمَت الدولة ، ودعت الحالُ إلى تشخيصهما في المقدار والوزن ، كما هو عند الشرع ، ليستريحوا من كلفة التقدير .

= ويراجع أيضاً : د. محمد علي نشأت ، رائد الاقتصاد ابن خلدون ، ص١٨ .

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، الفصل الخامس : « في حقيقة الرزق والكسب . . »، ص٣١٨.

(٢) المرجع السابق ، ص٢٠٠ ، وكتاب « النقود الإسلامية »، ص١٠٨ .

وقارَنَ ذلكَ أيام عبد الملك ، فشخَّص مقدارهما وعينهما في الخارج كما هو في الذهن ، ونقش عليهما السكَّة باسمه وتاريخه ، إثر الشهادتين الإيمانيَّتين ، وطرح النقود الجاهلية رأساً . فهذا هو الحق الذي لا مَحيدَ عنهُ » .

وبهذا القول ، فإنَّ ابن خلدون يُنكر أسبقية عبد الملك بن مروان ، وبعده الحجَّاج ، إلى توحيد الدينار الإسلامي وتحديد مقداره ووزنه ، خصوصاً وأنَّه يؤكِّد أيضاً أنَّ عبد الملك والحجَّاج عيَّنا مقدار النقد على هذا الذي استقرَّ لعهد عمر بن الخطاب .

١٠ ـ النقودُ عند المقريزي :

يقرِّر المقريزي (١) في كتابه « إغاثة الأمّة بكشف الغمّة أو تاريخ المجاعات في مصر» أنّ النقد أمرٌ أساسيٌّ في حياة المجتمعات ، وأنَّه يُتَّخَذُ أساساً للتعبير عن ثمن المبيعات وقيم الأعمال .

والمقريزي يُبرِزُ ، بهذا الكلام ، وظيفةً أساسيةً من وظائف النقود ، على نحو ما قدَّمنا ، وهي كَوْنُها مقياساً للقيمة .

ويعتقدُ المقريزي أنَّ النقد المعدنيّ قد لازمَ الإنسانَ من قديم الزمان ، وفي سائر البلدان ، فيقول :

« فلا يُعلَمُ في خبرٍ صحيحٍ ولا سقيم ، عن أمّةٍ من الأُمم ، ولا طَائفة من طوائف البشر ، أنَّهم اتَّخذوا في قديم الزمان ولا حديثهِ نقداً غيرَهُما (أي الدينار والدرهم) .

---

(١) هو تقي الدين أحمد بن علي المقريزي ، نسبة إلى حارة « المقارزة » في بعلبك . وهو مؤرخ بعلبكي الأصل ، ولد في القاهرة عام ٧٦٦هـ. الموافق لعام ١٣٦٤م، وتولى فيها القضاء والتدريس ، كما تولى التدريس في دمشق أيضاً ، ثم انصرف إلى الكتابة إلى أن توفي في القاهرة عام ٨٤٥هـ. الموافق لعام١٤٤٥م. ومن مؤلفاته : « المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار » (وهو الكتاب المعروف باسم « الخطط » أو « خطط المقريزي »)، وقد طُبع في بولاق بمصر عام ١٨٥٣ ، و« السلوك لمعرفة دول الملوك »، طبع في باريس ١٨٣٧ / ١٨٤٥ ، و« إغاثة الأمة بكشف الغمة أو تاريخ المجاعات في =

لا بل إن اندفاع المقريزي حَمَلهُ على القول بأن آدم عليه السَّلام كـان أوَّل من ضرب الدينار والدرهم ، وذكر بأنَّ المعيشة لا تصلُح إلاَّ بهما .

وفي إطـار الحديث عن المجـاعات التي مُنِيَتْ بهـا مصر ، يستشِفُّ المقريـزي أسباباً كثيرة ، طبيعية واجتماعية واقتصادية ، ويهمُّنا من الأسباب الاقتصادية اعتقادُ المقريزي بأنَّ السبب الأساسي للمجاعات الاقتصادية العنيفة ، والهزات الاجتماعية الكبيرة ، لم يكُن يُعزَى إلى ارتفاع الأثمان ، وإنّما كان نتيجةً لعامـلٍ آخر هـو كثرةُ النقد المتداول ، ورواجُ الفلوس النحاسية ، على وجه الخصوص .

ولذلك ، فقد رأيناهُ يقرّرُ أنَّه ليس بالناس غلاء ، وإنّما نزل بهم سوء التـدبير من الحكـام ، نتيجة استثمـار العباد ، وتـلاعُبهم بنقدهم ، وضـربهم النقـود (أي الفلوس النحاسية) بكثرة ، إلى درجةٍ أصبحت معها هي النقد الرائج في التعامل .

ولم يُنكر المقريزي قاعدة العرض والطلب ، ولا هو تجاهل عامل النُّدرة وقلَّة المعروض من السِّلع والخدمات ، بحيثُ أنَّ نُقصان الكميّة المعروضة مع إزدياد الطَّلَب عليها يؤديان إلى ارتفاع أثمانها .

إلاّ أنه كان يعتقـدُ بأنَّ عـامل النُّـدرة هذا لا يكفي وحـدَهُ لإحداث المجـاعة الاقتصادية العنيفة ، وبالتالي فهو يرى أنَّ ارتفاع أثمـان السّلع والخدمـات لا ينجمُ على الدوام عن نقصٍ في المعـروض منها ، وإنّمـا قد يتحقَّقُ ارتفاعُ الأثمانِ ، رغم وفرة السِّلع والخدمـات ، بسبب زيادة كميـة النقود المـطروحة للتـداول ، أو نتيجةً للتَّلاعُب بكمية المعادن التي تحتويها هذه النقـود ، أو بفعل استبـدال معدنٍ رخيصٍ يُعـطَى قيمةً إسميَّـةً تزيـدُ عن قيمته التجـارية ، بـالمعدن الثمـين ، كما هي الحـالُ بالنسبة إلى الفلوس النحاسّية .

ويُشيرُ المقريزي إلى أنَّ بعض الحكّام اشتطّوا في ضرب الفلوس ، حتى تـوالى انهيارُها ، خصوصاً وأنَّها كانت تحملُ قيمةً أسميّةً تتجاوزُ بكثير قيمتهـا التجاريـة ،

= مصر »، وقد سلفت الإشارة إليه . كما أنَّ له كتباً تاريخية صغيرة ، وقد تُرجِمَتْ مُنتَخَباتٌ من مؤلفاته ، ولا سيّما « الخطط » إلى الفرنسية واللاتينية .

كسِــلْعَــة وليس كعملة ، الأمر الذي أدّى إلى حصول تضخُّمٍ نقديٍّ أحدثَ أَثَرَهُ في ارتفاع أثمان السِّلع والخدمات ، وبالتالي في انخفـاض القوة الشـرائية للنقـود . وهو في هٰذا السياق يقول :

« كَثُرَت الفلوس (أي العملة النحاسية) بأيدي الناس كثرةً بالغةً ، وراجَتْ رواجـاً صـارت من أجله هي النقـد الغـالب في البلد . وقلَّت الـدراهم بسببـين : **أحدهما** : عدم ضربها البتَّة ، **والثاني** : سبكُ ما بأيدي الناس منها لاتّخاذه حلّياً » .

ـ المقريزي وأثَر ظاهرة التضخُّم على الفئات الاجتماعية :

ويعالجُ المقريزي ظاهرة التضخُّم وأثرها على الفئات الاجتمـاعية المختلفـة ، فيقسم المجتمع إلى سبع فئاتٍ يختلفُ أثر التضخُّم بالنسبة إلى كُلٍّ منها :

أ ـ الفئة الأولى : الدولة .

إنَّ الـدولة هي المستفيـدُ الأوَّلُ من التضخُّم النقدي ، إذ كلَّما هبـطت قيمـة النقـود كقوّة شـرائية ، انخفضَت قيمـة الوفـاء بديـون الدولـة ، كالـرواتب وأثمان المشتريات ، وكَثُرَتْ بالمقابل إيراداتُها من الضـرائب ، كخراج الأرض بسبب زيـادة القيمة الأسمية لهذه الإيرادات .

ولكن المقريزي يرى أنَّ هذه الزيادة في القيمة الأسمية لـلإيرادات هي زيـادةً صـورية ، وبـالتالي فهي لا تُعَـدُّ في صالـح الدولـة بصورة مـطلقـة . فلو قِيسَ مـا يتحصَّل من الإيرادات بالذهب ، لاتضَّــح أنَّ الأموال ، عـلى كثرتهـا ، هي دون الأمـوال السابقـة ، وذلك بسبب انخفـاض قوّتهـا الشرائيـة وزيـادة كميّتهـا زيـادةً ظاهرة .

ومن هُنـا أن المقريـزي دعا إلى قصر التعـامُل عـلى الذهب والفضـة ، لأجل معالجة ظاهرة التضخُّم وآثارها المختلفـة . وبذلـك ، فالمقريزي لم يَصِفْ المُشكلة ويتـركها ، بل حاول تقـديمَ العلاج لهـا في الفصل قبـل الأخير من كتـابه ، تحت عنوان : « فصلٌ فيـها يُزيـلُ عن العباد هـذا الداء ، ويقـوم لمرض الـزمـان مقـام الدواء » .

ب ـ الفئة الثانية : مياسير التجار وأولو النعمة والترف .

وهؤلاء يستفيدون من ارتفاع الأسعار ، بسبب التضخُّم ؛ إلاّ أن استفادَتَهُم تبقى صُورَية أيضاً في نظر المقريزي الذي لم يولِ انتباهاً ، على ما يبدو ، للمخزون السابق لدى هؤلاء التجار الذين حصلوا عليه بثمنٍ أقلّ ، ومن ثَمَّ يعمدون إلى بيعه بأسعارٍ باهظةٍ جداً ، فيحقّقون بذلك أرباحاً خياليّة .

ج ـ الفئة الثالثة : السّوقة .

وهؤلاء هُم صغارُ التجّار وأصحاب المعايش الذين يعيشون ممّا يتحصل لهم من الربح ، ويقول عنهم المقريزي : « إنَّ أحدَهُم لا يقنَعُ من الفوائد إلاّ بالكثير جداً ، وهو يُعيدُ ساعاتٍ من يومِه ، يُنفِقُ ما اكتَسَبَهُ فيما لا بُدَّ له من الكلف ، وحَسْبُهُ ألاّ يستدينَ لبقية حاجته » .

ويرى بعض الباحثين في الاقتصاد الإسلامي أنَّ ما ذهب إليه المقريزي قد يكونُ صحيحاً ، لأنَّ هذه الفئة الثالثة مكوَّنةٌ عموماً من أصحاب الدخول الثابتة والمحدودة ، الذين يتأثّرون أكثر من غيرهم بانخفاض القوّة الشرائية للنقود ، نتيجةً لارتفاع الأسعار بسبب التضخُّم . وعلى هذا الأساس ، فإنَّهم يُضطَرّونَ فِعلاً إلى الاستدانة ، إذ أنَّهُم بسبب رقّة حالهم وارتفاع أسعار السِّلع وانخفاض القوة الشرائية لمداخيلهم النّقديّة المحدودة ، سوف يُعيدون توزيعَ هذه المداخيل على السّلع الضرورية التي لا سبيل لديهم إلى الاستغناء عنها [1] .

د ـ الفئة الرابعة : الفلاّحون والمزارعون .

أو كما يقولُ المقريزي : « أصحاب الفلاحة والحرث الذين هلكَ معظمهُم من شدّة السنين وتوالي المِحَن بقلّة ريّ الأرض » .

ورغم ذلك ، فإنّ فيهم أيضاً « مَنْ عَظُمَتْ ثروتُه ، وفَخُمَتْ نعمتُه » ، وهؤلاء هُم الذين ارتوَتْ أراضيهم الواسعة ، فنالوا من زراعتها أموالاً كثيرة .

(١) الإسلام والاقتصاد ، المرجع السابق ، ص١٦٢ .

هـ ـ الفئة الخامسة : الفقهاء وطلّاب العلم وصغار الموظفين .

وفيهم أيضاً كثيرٌ من أجناد الحلقة ، ومَن يعيشُ من الأعطيات السلطانية . ولما كان هؤلاء بدورهم هُم ذوو دخلٍ ضئيلٍ محدودٍ لا يتناسَبُ مع التضخُّم النقديّ الذي أدّى إلى انخفاض القوّة الشرائية للعملة ، وارتفاع أثمان السّلع والخدمات ، فإنّهم « قد ساءَتْ حالُهم ، وعَظُمَ بؤسُهم ، واشتدَّتْ مسغَبَتُهم . فهُم بين ميتٍ أو مشتهي الموت ، لسوء ما حلَّ به » ، على حدّ تعبير المقريزي .

و ـ الفئة السادسة : قوى الشعب العامل .

وهي تسميةٌ عصريةٌ نرى إطلاقها على هٰذه الفئة التي يحصُرها المقريزي في « أرباب المهن والأُجَراء والحمَّالين والخدم والحاكَة والبُناة والفَعَلة ونحوهم » ؛ فإنَّ أصحاب هذه الفئة قد « تضاعفت أجورهم تضاعفاً كثيراً ، وإن كان لم يبقَ منهم إلّا القليل لموتِ أكثرهم » .

ولما كان أصحابُ هذه الفئة الاجتماعية يعيشون في ظلّ النَّمط الاستهلاكي الطائش ، فإنَّ زيادة أجورهم على النحو الذي ذكره المقريزي ، تشكل بدورها عاملاً آخر من عوامل التضخُّم ، إذ تزدادُ نفقاتُ الإنتاج ، فتزدادُ بالتالي أثمانُ السّلع والخدمات .

ز ـ الفئة السابعة : أهلُ الخصاصة والمسكنة .

وهؤلاء يشكلون الفئة الأخيرة من الفئات الاجتماعية التي تُطاوِلُها آثار التضخُّم النقديّ ، كما وَصَفها المقريزي ، وإنّ مُعظم أهل هذه الفئة الأخيرة لَمِمَّنْ يموتون جوعاً وبرداً .

وهكذا يتبيَّنُ لنا ، بموضوعية وتجرُّد ، أنَّ المقريزي كان أوَّل كاتب عربيّ درس آثار التضخُّم النقدي وتغيُّر قيمة النقود ، على الحياة الاقتصادية والاجتماعية ، وأنّه أوَّلُ باحثٍ عَزا إلى العوامل النقدية بعضاً من أسباب المجاعات التي تُصيب الأفراد والجماعات .

ومن الإنصاف أن نذكر للمقريزي فضل السَّبق والأولويَّة ، في اكتشاف النظرية النقدية التي سُمِّيَتْ بعده بعصور طويلة : « قانون جريشام »[1] والقائلة بأن العملة الرديئة تطردُ العملة الجيِّدة . ذلك أنَّه هو القائل ، كما اتَّضح لنا من قبل : « كثُرت الفلوس (أي العملة النحاسية) في أيدي الناس كثرةً بالغةً وراجت رواجاً صارت من أجله هي النقدُ الغالبُ في البلد » .

ثم إنّه لمن الإنصاف أيضاً أن نذكُر للمقريزي الذي عاش بين النّصف الثاني للقرن الرابع عشر الميلادي ، والنصف الأول للقرن الخامس عشر (١٣٦٤ - ١٤٤٥م)، ريادَتَهُ الأولى في وضع أُسس النظرية الكمية في النقود التي قدَّمها عام ١٩١١ « ايرفنج فيشر » Irving Fisher وفقاً للمعادلة التالية :

(م ث = ن س + نَ سَ)

وهذه المعادلة تفسَّر على النحو التالي :

م : حجم المعاملات .

ث : متوسط الثمن في المعاملات .

ن : كمية النقود المعدنية والورقية .

س : سرعة تداول هذه النقود .

نَ : نقود الودائع .

سَ : سرعة تداول هذه النقود الأخيرة .

فإذا أردنا إعادة صياغة معادلة « فيشر »، أمكننا كتابتُها على النحو التالي :

متوسط ثمن حجم المعاملات = كمية النقود المعدنية والورقية ونقود الودائع وسرعة تداولها .

بقي أن نُشير إلى عناية المقريزي بأنواع النقود ومقاديرها ، فهو يقول :

---

(١) لمزيد من التفصيل حول التضخّم وقانون جريشام ، تراجع محاضراتنا لطلاب كلية الحقوق والعلوم السياسية والإدارية ، الفرع الخامس ، في الجامعة اللبنانية ، حول « الاقتصاد السياسي »، طبعة ١٩٨٥ .

« اعلم أن النقود التي كانت للناس على وجه الدهر ، على نوعين : السَّواد الوافية ، والطبريّة العُتَق ، وَهُما ما كان البشر يتعاملون به . فالوافية (وهي البغليّة) هي دراهِمُ فارس : الدرهَمُ وزنُه المثقال الذهب . والدراهم الجواز لم تنقص في العشرة ثلاثة ، فكل سبعةٍ بغليَّةٍ عشرةٌ بالجواز . وكان لهم أيضاً دراهمُ تُسَمَّى « جوراقية » [1] : والدرهم الجوراقي أربعةَ دوانيق ونصف . . والدانقُ ثماني حبّاتٍ وخُمْسَا حبّة من حبّاتِ الشعيرِ المتوسِّطة التي لم تُقْشَرْ » [2] .

١١ ـ النقود عند ابن عابدين :

ولقد وضع الفقيه الحنفي ابنُ عابدين [3] رسائل ومؤلفات ناهزت الثلاثين ، ومن بينها رسالة تحمل عنوان : « تنبيه الرقود على مسائل النقود » .

تقع رسالة ابن عابدين هٰذه في أربع عشرة صفحة ، وهي تتضمَّن تلخيصاً لرسالة شيخه محمد بن عبد الله الغزّي التمرتاشي المعروفة باسم « بذل المجهود في مسألة تغيير النقود » . وقد ورد في رسالة ابن عابدين كلامٌ موجزٌ حول الرخص والغلاء والكسَاد والانقطاع ، نقلاً عن كبار الأئمة الذين عالجوا هذه الموضوعات ، ومصداقُ ذلك قول ابن عابدين في الرسالة :

« هٰذه رسالةٌ سمَّيتُها « تنبيه الرقود على مسائل النقود » من رخصٍ وَغَلا وكسَادٍ وانقطاع ، جمعتُ فيها ما وقفتُ عليه من كلام أئمّتِنا ذوي الارتقا والارتفاع » .

وعلى الرغم من ضآلة حجم رسالة ابن عابدين ، فهو قد عالج فيها موضوع النقود ، ملخّصاً عن رسالة الغزي التمرتاشي ، كما قدمنا ، وفي إطار الظواهر الاقتصادية والاجتماعية التي شهِدها عصره .

---

(١) الدراهم الجوراقية تُنسَب إلى جورقان ، وهي قرية بنواحي همذان .

(٢) المقريزي ، النقود الإسلامية ، المرجع السابق ، ص٢٢ ـ ٢٣ و٢٧ .

(٣) هو محمد أمين بن عابدين ، ولد في دمشق عام ١٧٨٤م . وتوفي فيها عم ١٨٣٦م . ومن مؤلفاته الذائعة : « ردّ المحتار على الدّر المختار في شرح تنوير الأبصار » أو « الحاشية » أو « حاشية ابن =

ويبدو أن الحرب مع الروم وما أثارته من مشاعر ، وما أدَّت إليه من انقطاع التجارة وقلّة النقد ، تشكل السبب المباشر الذي حمل عبد الملك بن مروان على الشروع في إصلاحاته النقدية عن طريق إصدار عملة عربية خاصة ، وذلك من أجل أن يحقّق الاستقلال الاقتصادي للدولة ، فأنشأ داراً للضرب [1] وبدأ في عام ٧٤ للهجرة (وهو المعروف بعام الجماعة) بإصدار دنانيره الذهبية التي عرفت باسم « الدنانير الدمشقية » [2] .

٢ ـ الدينار الذهبي والدرهم الفضي : [3] .

وإذا كانت نتائج الحرب الرومية ـ العربية قد أوجبت إصدار العملة الذهبية (أي الدنانير) المستقلة التي تكفل للدولة الأموية استقلالها النقدي والاقتصادي فلا يبدو لنا أن التعليل نفسه كان كافياً للقول أيضاً بحتمية التفكير في ضرب العملة الفضية (أي الدراهم) أيضاً في العراق ، إلاّ أن يكون التفكير في إحداهما قد أدّى إلى التفكير في الثانية ، لكي يكوّنا مشروعاً واحداً ، ونظراً للارتباط الوثيق بين العملتين الذهبية والفضية واللتين كانتا تعرفان باسم « النقدَيْن » .

= ضرب الذهب عام الجماعة في سنة ٧٤هـ ، وعن المدائني أنه قال : « ضرب الحجّاج الدراهم آخر سنة ٧٥ ، ثم أمر بضربها في جميع النواحي سنة ٧٦هـ » . كما روى البلاذري عن أبي الزبير الناقد أنه قال : « ضرب عبد الملك شيئاً من الدنانير في سنة ٧٤هـ . ثم ضربها سنة ٧٥هـ » . (فتوح البلدان ، ص٤٧٢ ـ ٤٧٣ .) .

أما الطبري فقد ذكر في تاريخه (ج٧ ص٢٤٢) أن عبد الملك بن مروان أمر بضرب الدراهم والدنانير في عام ٧٦هـ . ويرجّحُ بعضُ الباحثين أن قول الطبري يعني تعميم العملة المذكورة وليس ضربها ، لأن عام ٧٤هـ . هو التاريخ المقبول باعتباره يلي عام ٧٣ الذي وقعت فيه الحرب بين الروم والمسلمين (د . محمد ضياء الدين الريّس ، الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية ، طبعة ١٩٦١ ، ص٢١٠ ـ ٢١١) .

(١) يراجع : E . GIBBON , The decline and fall of the Roman Empire , vol 5 , P . 38 .

(٢) البلاذري ، فتوح البلدان ، ص٤٧١ .

(٣) يذكر أن الدينار كلمة مشتقة من اللفظة اللاتينية Aureus — Denarius وهو اسم وحدة ذهبية نقدية عند الرومان عرفها العرب وتعاملوا بها قبل ظهور الإسلام . وأما الدرهم فلفظ مشتق من لفظة الدراخما drachme الرومانية ، وهو وحدة من وحدات السك الإسلامية . وبمقابل هاتين الوحدتين هنالك وحدة نقدية نحاسية تسمى « الفلس » .

وعلى ضوء ما تقدم ، ذهب بعض الباحثين إلى أن هذه المسألة تردّ إلى أسباب سابقة على ضرب العملتين ، وأن جذورها العميقة تتصل بالحياة الاقتصادية ، من جهة ، وبالاعتبارات الدينية من جهة أخرى . ذلك أن الدولة الإسلامية الرحبة الأرجاء ، والتي كان قد مضى عليها أكثر من نصف قرنٍ منذ أيام الفتح الأولى ، كانت لا تستطيع أن تظلَّ معتمدةً في نشاطها الاقتصادي المتزايد (١) على النقد الأجنبي المحدود الكمية ، والباقي من أيام الجاهلية ، أو الوارد إليها من بلاد العدوّ بفضل التجارة الضئيلة المهدّدة على الدوام بالانقطاع ، نظراً للحروب التي تستعر بين الحين والحين (٢) .

وفوق هذا ، فقد كان الكثير من العملات ، ولا سيما الفارسية منها ، مغشوشاً ومدخولاً ، حتى أن قدامة بن جعفر كان يقول : « لما أخذ أمرُ الفرس يضمحل ، ودولتهم تضعف ، وسياستهم تضطرب ، فسدت نقودهم ، فقام الإسلام ونقودهم من العين والورق غير خالصة ، إلى أن اتخذ الحجاج دار الضرب ، وجمع فيها الطباعين(٣) .

كما أن الماوردي ردّد مثل قول قدامة بن جعفر حين ذكر في « الأحكام السلطانية » : « وقد كان الفرسُ عند فساد أمورهم ، فسدت نقودهُم ، فجاء الإسلام ونقودهم من العين والورق غير خالصة ، إلاّ أنّها كانت تقوم في المعاملات مقام الخالصة إلى أن ضُربت الدراهمُ الإسلامية ، فتميّز المغشوش من الخالص»(٤) .

---

(١) يراجع : Sayed Amer ALI , A Short history of the saracens , Macmillan , London , 1953 , P . 189

(٢) الريس ، المرجع السابق ، ص٢١٤ .

(٣) قدامة بن جعفر ، الخراج وصُنعة الكتابة ، المنزلة الخامسة ، الباب الثامن ، الورقة ٢٢ من نسخة مصوّرة عن مخطوطة في المكتبة الأصلية بباريس ، ومحفوظة في دار الكتب المصرية تحت الرقم ١٩٧١ تحت عنوان « فقه حنفيّ » .

(٤) الماوردي ، الأحكام السلطانية ، ص١٤٨ ، ويذكر سيّد كامل وآخرون أن « القانون الاقتصادي المشهور الذي ينسب اكتشافه إلى جريشام وهو « أنّ النقد الرديء يطرد النقد الجيّد » ، كان يعمل عمله في تلك الحال » (مبادىء الإقتصاد السياسي ، مصر ، طبعة ١٩٢٧ ، ج١ ص١٠٤ ، مذكور =

ولم تكن النقود الأجنبية مدخولةً ومغشوشة وحسبُ ، قبل أن يضرب عبد الملك بن مروان العملة العربية المستقلة ، وإنما كانت أيضاً مختلفة الأوزان والقيم [1] ، إذ لم يكن ثمة مقياس موحَّدٌ في جميع أرجاء الدولة ، يمكن بواسطته تحديدُ النّسب بين تلك النقود الأجنبية ، الأمرُ الذي يُفسّر لنا كيف أنَّ الوضع النقديّ ، آنذاك ، كان يشكل عائقاً كبيراً يحول دون انطلاق النشاط التجاري .

أضف إلى ما تقدَّم ، أنَّ المسلمين كانوا ، كأفراد ، يواجهون حرجاً كبيراً

= في الريّس ، ص٢١٤)، مع التذكير بأن استعمال عبارة « القانون الاقتصادي » قد جاء غير دقيق ، لأن المقصود به هُنا هو « المبدأ » أو « القاعدة »، وليس « القانون الاقتصادي » بمفهومه الحديث الذي حتّمته السياسة التدخلية للدولة في التجارة والاقتصاد على النحو الذي فصّلناه في كتابنا « القانون التجاري » الصادر في منشورات « دار العلوم العربية » ١٩٨٦ ، ص٥ ـ ٨ .

(١) البلاذري ، فتوح البلدان ، ص٤٧٠ . ومما يجدر ذكره في هذا المقام أن المستشرق «ولهاوزن» انطلق من الحديث النبوي الشريف الذي رواه أبو هريرة : « منعت العراق درهمها وقفيزها ، ومنعت الشام مديها ودينارها ، ومنعت مصر إردبها ودينارها ، وعدتم من حيث بدأتم » (وقد ذكر هذا الحديث في كتاب « الخراج » ليحيى بن آدم ، تحقيق أحمد شاكر ، المطبعة السلفية في القاهرة ، طبعة ١٣٤٧هـ. ص٧١ ـ ٧٢ فقرة ٢٧٧)، ليفهم منه خطأ أن المقصود هو تشبُّثُ كل قطر بمقاييسه وعملته ، وأن هذا الأمر قد دل على أنّه وجد من المستحيل أن توضع مقاييس وعملة موحّدة للدولة الإسلامية ، وأن المسلمين كانوا عائدين إلى انقساماتهم القديمة ، وإلى عدم الوحدة ، وانفصال كل إقليم بخصائصه ، مع أن حقيقة معنى الحديث ، كما ذكر المقريزي أن رسول الله ﷺ أخبر بما لم يكن ، وهو في علم الله كائن ، فخرج لفظُه على لفظ الماضي لأنَّهُ ماضٍ في علم الله . وفي إعلامه بهذا ، قبل وقوعه ، ما دلّ على إثبات نبوَّته ». وأوضح المقريزي في تفسير المنع أن له وجهين : أحدهما أنه علم أنّهم سيسلمون ويسقط عنهم ما وظّف عليهم ، فصاروا مانعين بإسلامهم ما وظّف عليهم ، بدليل قوله : « وعدتم من حيث بدأتم »، وثانيهما أنهم يرجعون عن الطاعة ، والوجه الأوّل أقرب إلى الصواب (الخطط ، ط. بولاق ، ج١ ص٧٦، وقارن بهامش الخراج والنظم المالية ص ٣١٥) أما ما ذكره ولهاوزن ، فهاكه بحرفيّته :

« It was found impossible to introduce a real uniformity of coinage and measures into the Islamic Kingdom isShown by an utterance ascribed to the Prophet: Irak , Obstinately , sticks to its dirnam and qafiz , Syria to its dinar and modius , and Egypt to its dinar and ardab ; you are returning to your old divisions and lack of unity , to the old particularism » (J . Wellhausen , The Arab Kingdom and its fall , trans . by Weir , Calcutta , 1927 , P . 217)

عند ايتائهم فريضة الزكاة [١]، وأن الدولة كانت بدورها تواجه صعوبةً بالغةً عند استيفائها حقوقها من الجزية والخراج [٢]، فما كان من عبد الملك إلّا أن عمد إلى الإصلاح الجذري الحاسم ، حيث فحص عن أمر الدراهم والدنانير [٣]، وحدَّد معياراً ثابتاً لكل من النقدين (الذهب والفضة)، بنسبةٍ معيَّنة بينهما ، وفقَ ما أقرَّهُ الشرعُ [٤]، ومن ثم فقد أصدر ، على نحو ما أسلفنا ، العملة الرسمية ذات الطابع الخاص المستقل ، جاعلاً حق إصدارها مقصوراً على دور الضرب الحكومية .

ولكن حق إصدار النقود العربية ، وإن كان محصوراً في دور الضرب الحكومية ، إلّا أنه كان يؤذن للتجار ، نظير أجرةٍ قُدِّرَتْ بواحد في المائة [٥] أن يضربوا في الدور الحكومية نفسها نقوداً لحسابهم [٦]، وبالتالي فقد حُرِّمَ ضرب النقود خارج تلك الدور الحكومية [٧]. وسُحبت النقود الأُخرى التي كان يجري

(١) وقد أشير إلى هذا السبب لدى المقريزي ، في رسالة عن « النقود » في مجموعة « النقود العربية وعلم النميات »، نشرها الأب انستاسي الكرملي ، ط. القاهرة ١٩٣٩، ص٣٦.

(٢) مما يدل على بعض الصعوبات التي كانت تواجهها الدولة الإسلامية ، قبل ذلك العهد أيضاً ، أن بعض الخلفاء والولاة ضرب نقوداً ذهبية أو فضية ؛ كما نُقل عن معاوية بن أبي سفيان أنه ضرب الدنانير (جرجي زيدان ، تاريخ التمدن الإسلامي ، ج١ ص٩٨)، وعن مصعب بن الزبير أنه ضرب الدراهم على ضرب الأكاسرة ، وذلك بأمر أخيه عبد الله بن الزبير عام ٧٠هـ. (البلاذري ، فتوح البلدان ، ص٤٧٣)، فلما جاء الحجاج عمد إلى تغييرها ، وقيل أنه ضرب الدنانير أيضاً (البلاذري ، ص٤٧٣)، ولكن هذه النقود جميعاً كانت نقوداً قليلة ، ولم يعمّ التعامل بها ، كما أنَّها كانت على الضرب القديم للأكاسرة أو الروم ، دون تحقيقٍ جديد في الوزن أو في درجة النقاء (الريِّس ، ص٢١٥).

(٣) البلاذري ، فتوح البلدان ، ص٤٧١ .

(٤) المقريزي ، رسالة عن النقود ، ص٣٧.

(٥) المقريزي ، المرجع السابق ، ص٣٦ .

(٦) البلاذري ، المرجع السابق ، ص٤٧٤ .

(٧) ومما يرويه البلاذري في « فتوح البلدان » (ص٤٧٥) أن عبد الملك بن مروان أخذ رجلاً يضرب النقود على غير سكة المسلمين ، فأراد قطع يده ، ثم ترك ذلك وعاقبه . ويروي أيضاً أن الخليفة عمر بن عبد العزيز أُتي برجل يضرب على غير سكّة السلطان ، فعاقبه وسجنه ، وأخذ حديدَه فطرحه في النار .

التعامُل بها ، وبَطُل منذ ذلك الوقت التعامل بالنقود الرومية والفارسية ، وأصبحت العملة موحّدة في جميع الأقطار [1].

وهكذا ، فقد اعتبر الباحثون ، وبحقّ ، أن عبد الملك بن مروان هو أوّل من أوجد النقد القومي العربي للدولة الإسلامية ، وأن عمله هذا قد بقيَ لأنّه قام على أساس علمي [2] ، خصوصاً وأن الدولة كانت في عهده شديدة العناية بجودة العملة ، وأنّها كانت تعاقب عقاباً شديداً كلَّ من يعبث بها [3]، كما أنَّ الولاة راحوا يتنافسون في بلوغ أرقى درجات كمال الجودة في ضرب العملة [4]، فكان ذلك كلُّه سبيلاً إلى الإصلاح النقدي والاقتصادي ، وإلى القضاء على ألوان الغشّ والفساد ، مما أفادت منه الرعية والدولة على حدّ سواء .

٣ ـ النقود في عهد عمر بن عبد العزيز :

وفي عهد عمر بن عبد العزيز ، الخليفة الزاهد الورع الذي يُعرف في التاريخ الإسلامي باسم « خامس الخلفاء الراشدين »، قام عددٌ كبيرٌ من الإصلاحات المالية ، وذلك انطلاقاً من القاعدة التي ارتكز إليها حكمُه ، وهي تتلخَّصُ بالرفق بالرعايا عامة ، وبأهل الذمّة خاصة ، فضلاً عن ردّ الحقوق إلى أصحابها ، وأخذ ما كان في أيدي أهل بيته الأمويين الذين سمّى أعمالهم « بالمظالم » [5]، وعزل ولاةِ الخلفاء السابقين ، وتعيين ولاة جدد مكانهم ينشرون الخير ويتحرّون العدل [6]، حتى لقد وَصَفه ابن طباطبا بأنّه كان من خيار الخلفاء ، عالماً زاهداً عابداً تقياً ورعاً ، سار سيرة مرضية [7]، وقد جعل غايته من الحكم أن تكون سياستُه ، ولا

(١) جرجي زيدان ، تاريخ التمدُّن الإسلامي ، ج١ ١٠٠ .

(٢) الريِّس ، الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية ، ص٢١٦ .

(٣) الماوردي ، الأحكام السلطانية ، ص١٤٩ .

(٤) الماوردي ، المرجع السابق ، ص١٤٨ .

(٥) أبو الفرج الأصفهاني ، الأغاني ، طبعة دار الكتب المصرية ١٩٣٨ ، ج٩ ص٢٥٥ ـ ٢٥٦ .

(٦) ابن الأثير ، ج٥ ص١٨ ، والطبري ، ج٨ ص١٣١ .

(٧) ابن طباطبا ، الفخري في الآداب السلطانية ، شركة طبع الكتب العربية ـ مصر ، ١٣١٧هـ ص١١٦ .

سيما في الشؤون المالية ، مطابقةً لأحكام الشريعة الإسلامية ، وساعده في النهوض بهذا الأمر أنه كان هو نفسه فقيهاً مجتهداً [1].

ومن إصلاحات عمر بن عبد العزيز أنه خفَّف عن أهل الخراج عموماً ، إذ قرَّر إسقاط الكسور عنهم ، والكسور هي بقايا الأموال المتخلفة الناتجة عن الفروق في العملة ، ذلك أن الناس كانوا ، في أول عهد بني أمية ، يتعاملون ـ كما قدمنا ـ بنقودٍ مختلفة الأوزان ، كسروية وقيصرية (أي فارسية ورومية)، فكانوا يؤثرون أن يدفعوا ما يتوجب عليهم من الخراج بالعملة الرديئة الأقلّ قيمةً ، محتفظين لأنفسهم بالعملة الجيدة ، وذلك وفقاً لما سيُعرَفُ فيما بعد باسم قانون جريشام الذي يقول بأن العملة الرديئة تطرد العملة الجيدة .

٤ ـ النقود الأموية :

لما كان الهدف من سك النقود الأموية هو تحقيق استقلالها عن النقود البيزنطية والفارسية ، فقد طرأت تغييرات كبيرة على أشكالها ، إذ أُدخلت عليها نقوشٌ دائرية وصيغة شهادة التوحيد التي كُتبت بالخط الكوفي في الوسط ، بينما ظهرت في الهوامش كتابة أخرى بالخط الكوفي أيضاً عن الرسالة النبوية الكريمة ، وعن جهة ضرب العملة وتاريخه ، على شكل دائريّ وبحروف أصغر حجماً من الأولى .

وعلى سبيل المثال ، فإن إحدى القطع النقدية من فئة الدينار الذهبي تحمل على الوجه الكتابة التالية : « لا إله إلا الله وحده لا شريك له » وفي هامش الوجه : « محمد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحقّ ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون ». وعلى ظهر القطعة نفسها ظهرت الكتابة التالية : « الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد » (ولم تكمل سورة « الإخلاص » بالعبارة القرآنية : « ولم يكن له كفواً أحد »). وفي هامش ظهر القطعة ورد ما يلي : « بسم الله . ضرب هذا الدينار في سنة سبع وسبعين ».

---

(١) الريس ، المرجع السابق ص٢٣١ .

بُوَيْه »، وبعد اسم الله واسم الرسول : « المطيع لله ركن الدولة أبو علي بويه ». أما في هامش الوجه ، فنلاحظ أن الدرهم ضُرب في الكوفة .

٣ ـ وفي **النقود الحمدانية** ، ذكر بعد الشهادة اسم : « أبو منصور بن أمير المؤمنين سيف الدولة أبو الحسن (اسم الخليفة) »، وبعد اسم الله واسم الرسول : « المتّقِي لله ناصر الدولة أبو محمد إبريز »، وفي هامش الوجه ذُكر أنَّ الدينار ضُرِبَ في مدينة السلام .

٧ ـ النقود في العهد الفاطمي :

كانت النقود العباسية قد حملت صيغة الشهادة على الوجهين ، وتحتها اسم الخليفة بالإضافة إلى كتابات دائرية في الهامش . وأما في العهد الفاطمي ، فقد ازدادت النقوش والزخارف التي ظهرت على النقود ، إذ أصبح كلٌّ من الوجه والظهر يحملُ ثلاث دوائر متداخلة تحتوي على كتاباتٍ بالخط الكوفي . وكانت النقود الفاطمية ، بمعظمها ، مسكوكة من الذهب والفضة .

ومن الطريف أن نذكر بأنَّ الدولة الفاطمية التي وجدت نفسها ، في بعض المراحل ، وعلى الأخصّ في عهد الحاكم بأمر الله ، محتاجة إلى المال ، عمدت إلى إصدار نقود زجاجية تُعتَبر الأولى من نوعها في التاريخ ، وذلك بسبب قلّة توفر معدني الذهب والفضة لدى الدولة آنذاك . وقد استمرت تلك النقود الزجاجية متداولة إلى أن ألغتها الدولة الأيوبية في عصر الناصر صلاح الدين .

ومن نماذج العملة الفاطمية ، قطعةٌ ظهر على وجهها ما يلي : « محمد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون » و« عليّ أفضل الوصيّين ووزير خير المرسلين » ، و« لا إله إلا الله محمد رسول الله » . وأما ظهر القطعة فكُتب عليه : « بسم الله . ضُرب هذا الدينار بحلب سنة إحدى وأربعين وأربعمائة » و« دعا الإمام مُعَدّ لتوحيد الإله الصمد » و« المستنصر بالله أمير المؤمنين ».

٨ ـ النقود في العهد الأيوبي :

قلنا ـ منذ قليل ـ إن قلّة توفّر معدني الذهب والفضة في عهد الحاكم بأمر الله خصوصاً ، حمل الدولة الفاطمية على إصدار نقود زجاجية . ومع قيام الدولة الأيوبية التي ألغت تلك النقود الطريفة ، تفاقم نقصان المعدنين المذكورين ، فلم يُضرب من النقود الذهبية أو الفضية مثل ما ضُرب في عهد هذه الدولة الأيوبية من النقود النحاسية .

وكانت تكتب على النقود الأيوبية صيغة الشهادتين في الهامش ، بينما يُكتب على الوجه اسم الخليفة ، وعلى الظهر اسم حاكم مصر .

وكانت هنالك وجوه شبه قائمة بين العملتين الفاطمية والأيوبية من حيث الدوائر المثبتة في وسط القطع النقدية . أما الدراهم الفضية التي كانت تُضرب في حلب ، فقد كانت تتوسطها « النجمة السداسية »[1] بينما كان شكل « المربع » يتوسط الدراهم التي كانت تضرب في دمشق .

ومن نماذج العملة الأيوبية التي سكّت في دمشق ، قطعة نقدية كتب على وجهها داخل مربع : « الإمام الناصر لدين الله أمير المؤمنين » وفي الهامش : « لا إله إلا الله محمد رسول الله »، كما كُتب على الظهر ، داخل مربّع أيضاً : « الملك الناصر صلاح الدنيا والدين »، وفي الهامش : « يوسف بن أيوب . ضرب بدمشق سنة خمسٍ وثمانين وخمسمائة » .

أما العملة الأيوبية التي سُكّتْ في حلب ، فمن نماذجها قطعة كُتب على وجهها ، داخل نجمة سداسية : « الإمام الناصر لدين الله أمير المؤمنين »، وفي الهامش : « لا إله إلّا الله محمد رسول الله »، كما كُتب على ظهرها ، داخل نجمة سداسية أيضاً : « الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب »، وفي الهامش : « ضُرب بحلب سنة ثمانين وخمسمائة » .

---

(١) النجمة السداسية هي نجمة داوود ، ولعل وجودها على الدراهم المضروبة في حلب عائدٌ إلى كثرة عدد الجالية اليهودية في المدينة ، علماً بأن اليهود كانوا منذ القدم يسطون السيطرة على النقدين : الذهب والفضة ، حيثما حلّوا .

٩ ـ النقود في العهد المملوكي :

كان عهد المماليك عهد اضطرابات ومشاحنات نتج عنها ، فيما نتج ، تباين كبير في النقود التي سكت في ذلك العهد وعدم استقرار في أنواعها وقيمها . وقد بدأ هذا العهد بتولي الملكة«شجرة الدُّرّ» زوجة الملك صالح أيوب زمام الحكم الذي لم يدُم بين يديها أكثر من شهرين فقط .

وبالنظر إلى قصر مدة حكم « شجرة الدر » الملقبة « بوالدة خليل » ، فإنَّ النقود التي سكَّتها هذه الملكة تعتبر من أكثر النقود الإسلامية نُدرةً في العالم .

والنقود التي سكّتها « شجرة الدر » كانت تتراوح بين الدنانير والدراهم ؛ وقد أثبتت على وجه القطع النقدية لقبها كما يلي : « المستعصمة الصالحة ملكة المسلمين والدة المنصور خليل خليفة أمير المؤمنين »، وفي الهامش : « لا إله إلاّ الله محمد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كلّه »، وعلى ظهرها ورد ما يلي : « الإمام المستعصم بالله أبو أحمد عبد الله أمير المؤمنين » وفي الهامش : « بسم الله . ضرب هذا الدينار بالقاهرة سنة ثماني وأربعين وستمائة » .

وبعد « شجرة الدر » سُكّت النقود في عهد الملك أشرف ، وقد ظهر على وجهها داخل مربع اسم الملك الأشرف نفسه . وعلى ظهرها اسم الخليفة العباسي « المستعصم بالله » .

ومن النماذج المملوكية ، قطعة نقدية كُتب على وجهها : « لا إله إلاّ الله محمد رسول الله أرسله بالهُدى ودين الحق ليُظهِرَهُ على الدين كلّه ولو كره المشركون » ، وفي الهامش : « ضُرب بالقاهرة . . . » كما كُتب على الظهر : « السلطان الملك المنصور سيف الدين قلاوون الظاهر ».

١٠ ـ النقود في العهد العثماني :

لم يقم العثمانيون بأية إصلاحات للأنظمة النقدية التي كانت قائمة قبلهم . وجلُّ ما صنعوه أنَّهم ألغوا من القطع النقدية صيغة الشهادتين ، والآيات القرآنية ،

واكتفوا بألقاب التفخيم التي كانوا يُطلقونَها على سلاطينهم . وكانت النقود العثمانية لا تؤرخ في السنة التي سكّت فيها ، وإنما بتاريخ تولّي السلاطين سدّة الخلافة .

ومن النماذج النقدية العثمانية قطعة ذُكر على وجهها : « سلطانُ البَرّين وخاقانُ البحرين السلطـــان بن السلطان » . وعلى ظهرها : « السلطان أحمد بن إبراهيم خان دام ملكه . ضرب في قسطنطينية . . » .

وفي نموذج نقدي آخر ، كتب على الوجه : « السلطان سليمان بن سليم خان عزّ نصره . ضرب في . . » ، وعلى الظهر : « ضارب النّصر صاحب العزّ والنصر في البرّ والبحر » .

النقود وتفكّك الإمبراطورية العثمانية :

ولقد لبثت الإمبراطورية العثمانية أسيرة نظام اقتصادي غير متطوّر ، وهي التي لم تَعمَدْ ـ كما قدمنا ـ إلى القيام بأية إصلاحات في الأنظمة النقدية التي كانت قائمة من قبل ، الأمر الذي أدّى إلى تفسخها بسبب الإدارة التركية العاجزة الفاسدة المرتشية التي أوقعت الاضطراب في الاقتصاد واستغلّته بغير رحمة ، دون تفكير في تجدّده المادي أو الروحي [١] ، وضاعف من خطورة ذلك التفسخ الدور المشبوه الذي لعبته الدول الأجنبية لتحقيق مصالحها الاقتصادية والسياسية .

ويتجلى ذلك الدور ، منذ عام ١٥٨٠م . عندما تدفق على الإمبراطورية ، وبشكل مستمر ، ذهب المكسيك والبيرو بواسطة التجار الاسبان والفرنسيين والبرتغاليين وغيرهم ، وما لبث أن تمّ التغلب على العجز الاقتصادي الذي سبّبه انحسار المدد من الذهب الأفريقي ، بل أدّى التدفق الواسع للذهب الأميركي إلى

---

(١) يراجع : Z . Y . HERSHLAC , Introduction to the modern econommic history of the middle East , Lieden — Brill , 1964 .

وقد عربه مصطفى الحسيني ونشرته دار الحقيقة في بيروت عام ١٩٧٣ . بعنوان : « مدخل إلى التاريخ الاقتصادي الحديث للشرق الأوسط » ، ص١٣ .

رفـع الأسعار عـلى نحو لـولبي وإشاعـة الاضـطراب في النـظام الاقتصـادي العتيق للإمبراطورية العثمانية [١] .

ويذكر بعض المؤرخين أن بداية تحلل الإمبراطـورية وتفككهـا تعود إلى نهايـة عهد سليمان العظيم الذي تخلى عن شورى الحكم ومداولاته ، وتجاهل التمييـز بين خزانة الدولة وبين الخزانـة الداخليـة وفشل في الحدّ من الإنفاق المفـرط في كل من بلاط السلطان ، ومن جانب الوزراء والباشوات المحليين [٢] .

كـما يشير آخـرون إلى أن العملة العثمانيـة كانت قـد خفضت منـذ ستينـات القرن السادس عشر ، وإن يكن متعذراً تأكيـدُ ما إذا كـان التخفيضُ ثد تَمَّ لضبط العملة العثمانية على أساس السعـر الهابط للفضّـة التي كانت تستنـدُ إليها ، أم إذا كـان ذلك التخفيضُ عـلامة من عـلامات التـدهـور الاقتصـادي لـلإمبـراطـوريـة العثمانية [٣] .

وكان من بين المصاعب التي واجهها السلطان العثماني ، منذ أيـام سليمان ، صراعه مع الانكشارية [٤] الذين راحوا يبيعون شهادات أجورهم إلى الأهالي مقابـل خصمٍ ، وراحـوا أيضاً يعملون في الصنـاعـة والتجـارة ، وفي الاتجـار بـالمؤن التي تخصّصهـا السلطاتُ لهم ، بـالإضـافـة إلى واجبـاتهم العسكـريـة ، حتى أصبحت شهادات الأجور نوعاً من « العملة »، وأصبـح لمن استحوذوا عليهـا مصلحةٌ قـائمة

---

(١) المرجع السابق ، ص١٤ .

(٢) جوزيف فون هامر ، تاريخ الإمبراطورية العثمانية ، برلين ١٨٣٤ ، ص٣٤٨ ـ ٣٥٣ .

(٣) ف . بردويل ، البحر المتوسط والعالم المتوسط في عصر فيليب الثاني ، باريس ١٩٤٩ ، ص٢٩٨ .

(٤) جاءت لفظة « الإنكشـارية » من عبـارة « يني شري » التي تعني « الجيش الجـديد » وذلـك في مُقابـل جنود « السباهية » الإقطاعية التي كانت قائمة منذ وقت طويل ، وأيضاً في مقابل محـاولة إنشـاء جيش من بين الفلاحين في مطلع القرن الرابع عشر والتي تمّ التخلّي عنها بسبب افتقار أولئك الفلاّحين إلى الانضباط . وكان « الإنكشارية » يجنّدون من بين الأطفال الذين يختطفون من العـائلات المحليـة غير المسلمة أو الذين يؤسرون في الحملات العسكرية ويُعَـدّون لحياةٍ طـابعها الحـرب والوطنيـة العثمانيـة (راجع كتاب جب وهــ. بوون : المجتمع الإسلامي والغرب ، منشورات جامعة أوكسفورد ١٩٥٠ ـ ١٩٥٧ ، المجلد الأول ، القسم الأول ، ص٥٨ ـ ٥٩ و١٧٩) .

في بقاء هذه القوة . والمعروفُ أنه مع اشتداد الصراع العلني بين السلطان وحكومته من جهة ، وبين الأنكشارية من جهة ثانية ، انتهى الأمر بهزيمة الأنكشارية في عهد السلطان محمود الثاني [1] . وقد سجّلت العملة ، في تلك الفترة ، هبوطاً في القوة الشرائية .

وبسبب الحروب المتواصلة التي خاضتها السلطنة العثمانية ، وارتفاع نفقات البلاط ، والافتقار إلى خط فاصلٍ وواضحٍ بين ميزانية الدولة وإنفاق السلطان [2]، والبُنيان المُعاب للنظام المالي والنقدي ، والحالة المتدنية للإنتاج ، فقد أدّى ذلك كلّه إلى تقويض الاقتصاد العثماني مع نهاية القرن التاسع عشر .

على أن الشيء الوحيد الذي تعلّمته تركيا من النظرية المالية الأوروبية هو كيفية طبع العملة والحصول على القروض . وكان وزراء الحكومة يوقّعون التزامات تُخصَمَ بأسعار خصمٍ باهظة ، وكانت العملة المعدنية تفقدُ عطاءها ، وأُصدِرت كمياتٌ وفيرةٌ من العملة الورقية ، وساد الاعتمادُ على القروض الأجنبية بصورة متزايدة [3] .

وقد حاولت الحكومة العثمانية أن تدّعم العملة باللجوء إلى المصارف

---

(١) قدّر عدد الإنكشارية ، في عهد السلطان محمود الثاني الذي تولى العرش عام ١٨٠٩ بحوالي ٦٠ ألفاً ولم تتحقق تصفيتُهم إلاّ بعد تخطيط دقيق من جانب السلطان : حرموا في البداية من ضباطهم ، ثم فُتتوا في جماعات صغيرة ، ثم قتلوا بعد هجومٍ عليهم قامت به القواتُ النظامية ، أو بالإلتجاء إلى الإرهاب ، وتلت ذلك عمليات تطهير (يراجع : محمد أسد : موجز تاريخ تصفية الأنكشارية من قبل السلطان محمود عام ١٨٢٦ ، مترجم عن التركية ، باريس ١٨٣٣) ،

(٢) حددت ميزانية السلطان وحاشيته ، للمرة الأولى ، بمقتضى قانون أيلول ١٨٥٥ ، بـ ١٢٠ مليون قرش أي ما يعادل مليون جنيه إسترليني . ومما يذكر أن بناء قصر « ضولمباغجة » وحده كلّف ٢،٨٠٠،٠٠٠ جنيه إسترليني في عهد السلطان عبد الحميد . ويشير بعض المؤرخين إلى أنه بعد معاهدة « كوتشوك كينارجه » عام ١٧٧٤ ، كان دخل الخزانة العثمانية ٤ ملايين جنيه إسترليني سنوياً (وهذا الرقم لا يشمل الإيرادات من الأوقاف) بينما كان الإنفاق على الجيش والقصر ، والحريم يبلغ ٣,٤ مليون جنيه إسترليني سنوياً (يراجع : وليام إيتون ، مسح الإمبراطورية العثمانية ، لندن ١٧٩٨) .

(٣) هرشلاغ ، المرجع السابق ، ص٧٣ .

المحليّة ، وذلك قبل أن تنتشر شبكة المصارف الأجنبية في الإمبراطورية مع موجة الامتيازات الأجنبية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وكان هذا الدافع الحكومي وراء إنشاء مصرف القسطنطينية عام ١٨٤٤ ، ولكن سرعان ما أفلس هذا المصرف قبل أن تنقضي عشر سنوات على تأسيسه ، فكلّف إفلاسُه الخزينة العثمانية مبلغ ٦٠٠ ألف جنيه تركي [١] .

وفيما بين توقيع معاهدة « كوتشوك كينارجه » عام ١٧٧٤ وعام ١٨٢٩ ، طرأ إنخفاض شديد على قيمة العملة التركية . لكن هذه العملة عادة واستقرت لفترة قصيرة جداً ، إلا أن انخفاض قيمتها بدأ من جديد في ثلاثينات القرن التاسع عشر . وعلى سبيل المقارنة ، فقد كان « التالر » [٢] Thaler الألماني يعادل ٧ قروش عام ١٨٢٤ . وأصبح في عام ١٨٣٦ يعادل ٢١ قرشاً ، أي إن قيمة العملة التركية انخفضت ثلاث مرات خلال اثني عشر عاماً ، بالنسبة إلى العملة الألمانية .

وبعد وفاة السلطان محمود الثاني ، أزدادت مشكلة العملة التركية تعقداً : فقد صدرت أول قائمة بسندات الخزينة عام ١٩٣٩ بفوائد تتراوح بين ٩٪ و١٢٪ دون أن تحمل تاريخ استهلاك ؛ وكان هذا الإصدار ، لأول مرّة ، يفي بوظيفة تُشبه وظيفة العملة الورقية . ثم إن الفائدة خفضت بعد ذلك ، ورغم أنها كانت تدفع في المواعيد المحدّدة إلا أن القيمة السوقية لقائمة السندات الحكومية انخفضت ، وفي عام ١٨٤٢ حُصر استخدامُ العملة الورقية في القسطنطينية وضواحيها .

وفي عام ١٨٤٤ أُدخل نظامٌ جديدٌ للعملة في تركيا ؛ فقد استبدلت العملة الفضية القديمة التي فقدت رصيدها ، بالريال المجيدي الجديد وبعملات معدنية

---

(١) من بين الأسباب التي أدّت إلى إفلاس « مصرف القسطنطينية » نشوب « حرب القرم » . وقد تأسس بعد هذه الحرب « المصرف العثماني » الذي سرعان ما تحوّل عملياً إلى وكيل للحكومة ، ومنح بعد ثماني سنوات ترخيصاً خاصاً باسم « المصرف الإمبراطوري العثماني » ، الأمر الذي جعله بمثابة بنك الدولة (هرشلاغ ، المرجع السابق ، ص٧٩) .

(٢) « التالر » هو عملة ألمانية قديمة كانت تعادل ٣ ماركات .

من فئات أقلّ قيمة . ومع ذلك ، فإن قائمة السندات بقيت موضوعة في التداول ، غير أن انخفاض قيمتها هزَّ الهيكل النقدي بأكمله . عندئذٍ حاولت الحكومة الحصول على قرض من أحد المصارف البريطانية عام ١٨٥٨ لشراء القائمة المذكورة وبهدف المحافظة أيضاً على ثبات العملة المعدنية ، ولكن هذه العملية لم تتمّ إلاّ عام ١٨٦٢ ، وبالتالي فلم يكن القرضُ كافياً ، وكان لا بُدَّ إذن من الحصول على قرض بريطاني آخر بمساعٍ من المستشارين البريطانيين والصدر الأعظم فؤاد باشا ، بحيث أمكن سحب السندات الورقية الشهيرة في مطالع عام ١٨٦٣ .

وبالرغم من هذه التدابير جميعاً ، فقد حدث في سبعينات القرن التاسع عشر تدهور آخر في قيمة القرش التركي ، على أثر التدهور الشديد في أوضاع تركيا المالية ، فاضطرت الحكومة ، بموافقة « إدارة الدين العام » [1] إلى إصلاح النظام النقدي مرة أخرى ، في بداية ثمانينات ذلك القرن ، وقد عرف هذا الإصلاح النقدي باسم « قرار نامه »، وبموجبه أقيم الجنيه التركي على قاعدة الذهب ، بحيث كان يعادل ٤,٤ دولارات ذهبية وقسم الجنيه إلى ١٠٠ قرش ، وأصبح الريال المجيدي يعادل ٢٠ قرشاً .

ولما كانت أقاليم السلطنة العثمانية تشهد التداول بمختلف أنواع العملات ، فقد لعب « القرش » دوراً هاماً إذ كان يمثل وحدة الفئة المشتركة التي تتحدد بها قيمة كل من تلك العملات المتداولة ، ناهيك بكونه يُستخدم كوحدة حساب للحكومة ، وفي المعاملات الدولية .

---

(١) نظراً إلى عجز السلطنة العثمانية عن دفع الديون الأجنبية المتراكمة عليها (إذ بلغ عجز ميزانية ١٨٨٠ ـ ١٨٨١ ستة ملايين جنيه تركي ، تمثل الفرق بين الإنفاق البالغ ٢٢ مليون جنيه والإيرادات البالغ ١٦ مليون جنيه) ، فقد مارست الدول الأجنبية الدائنة ضغوطاً على السلطان ، فأصدر « مرسوم محرم » في ٢٠ كانون الأول ١٨٨١ الذي أنشئت بموجبه إدارة للدين العثماني العام ، وأوكلت إليها سلطة تحصيل إيرادات حكومية معيّنة هي التي كانت قد وضعت في عام ١٨٨٠ تحت سلطة ممثلي الدائنين والمصرف العثماني . وكانت إدارة الدين العام تتخذ من القسطنطينية مقراً لها ، وتضم ممثلين عن بريطانيا وهولندا وفرنسا وألمانيا والنمسا وإيطاليا وتركيا ، والمصرف الإمبراطوري العثماني .

غير أن العلاقة بين القرش والجنيه الذهبي التركي لم تستقر طويلاً ، وذلك بسبب انخفاض قيمة القرش بالقياس إلى الفضة ، وانخفاض قيمة الفضة بالقياس إلى الذهب : فقد أصبح الجنيه الذهبي في مطلع القرن العشرين يعادل ١٨٠ إلى ٢٠٠ قرش ؛ وفي مقابل ١٨ مليون جنيه كان يجري التداول بها في أواسط القرن التاسع عشر ، فقد أصبح هنالك ٤٣ مليون جنيه في التداول عام ١٩٠٠ ، وذلك على شكل عملات ذهبية وفضيّة .

ويضاف إلى هذا كله أن كميات كبيرة من العملات الأجنبية الأخرى ، من هندية وفارسية ونمسوية ، كانت ما تزال في التداول رغم منع الحكومة المركزية لها بشكل واضح ، كما كان الفرنك الفرنسي بدوره واسع الانتشار في المعاملات التجارية في شرق البحر الأبيض المتوسط .

ولما اندلعت الحرب العالمية الأولى ، قامت الحكومة التركية بطبع الأوراق النقدية ، فارتفع حجم العملات المتداولة ، وبلغ في نهاية الحرب ١٦٠٠ مليون جنيه تركي من النقود الورقية ، و٤٠ مليون جنيه تركي من النقود المعدنية الذهبية والفضية . وقد نجم عن ذلك انخفاض قيمة الجنيه بالنسبة إلى الذهب والعملات الأجنبية [١] .

وعندما وُضعت معاهدة لوزان ، كانت قيمة الجنيه التركي لأغراض الجمارك تُحسب على أساس ١٠ مقابل الجنيه الإسترليني . وفي ظل الجمهورية ، أقيمت العملة بصورة مؤقتة ، على أساس ١٠٣٢ قرشاً للجنيه الإسترليني وذلك بمقتضى « قانون حماية العملة » الذي صدر في ٢٥ شباط ١٩٣٠ ، والذي يشكل إحدى

(١) من الإحصائيات المتداولة أن الجنيه التركي الورقي كان في عام ١٩١٦ يعادل ٦٠٪ من قيمته في القسطنطينية و١٠٪ إلى ١٢٪ من قيمته فقط في الأقاليم . وفي ١٩١٨ ـ ١٩٢٠ كان الجنيه الذهبي يعادل ٣,٥ جنيه تركي في المتوسط ، وفي آب ١٩٢١ أصبح يعادل ٨ جنيهات تركية (هرشلاغ ، ص٨٢) .

ظواهر النظام الاقتصادي الجديد للجمهورية التركية ، وهو الذي عرف باسم « الدولوية » [1].

تطور النقد المصري في الحربين العالميتين :

كانت الفترة التي سبقت نشوب الحرب العالمية الأولى زاخرةً بالأحداث الهامة التي كانت لها آثارها المشهورة فيما طرأ من تغيّرات على مختلف مجالات الاقتصاد في مصر . وقد تميّزت تلك الفترة ، بشكل خاص ، بالتطوّرات في النقود وفي السياسة المصرفية المركزية : ذلك أن النظام النقدي الذي كان يقوم على نظام المعدنين (الذهب والفضة) والذي كان قد اعتمده محمد علي في عداد ما أجراه من إصلاحات عام ١٨٣٤ قد بدأ يتحلل بسرعة ، بسبب الانخفاض الذي أصاب أسعار الفضة بصورة تدريجيّة في البداية ، ثم ما لبث ذلك الانخفاض أن اتّخذ شكل الكارثة بعد عام ١٨٦٠ ، وعلى الأخص في عام ١٨٧٣ عندما بلغت نسبة الفضة إلى الذهب معدل $\frac{١}{٣٥}$ بدلاً من $\frac{١}{١٥}$.

وكان الأثر الطبيعي لذلك الواقع هو ازدهار المضاربة في تجارة المعادن والنقود ، وعلى الأخص أثناء مواسم القطن التي كان ينشط خلالها تدفق الذهب من مصر وإليها . ولقد شاع اختزان الذهب والنقود الأخرى ، وأغرقت السوق بالعملات الأجنبية ، وهكذا لم يعد بُدّ من انتهاج سياسة مالية رشيدة من شأنها

(١) الدولوية أو l'étatisme (بالتركية : دفلتشيليك devietcılık) اصطلاح يعني صفة الدولة ، وهو مشتق من سياسة إشراف الدولة على السياسة الاقتصادية . ولم تكن الدولوية تنطوي على تقييد جناحي المشروع الخاص ، بل كانت ترمي إلى تدخل الدولة في الميادين التي لم يكن المشروع الخاص فيها مؤهلاً لتأمين ازدهار الدولة وتقدمها . ولقد استنكر أتاتورك (مصطفى كمال) وغيره من الزعماء الأتراك أية محاولة للمطابقة بين الدولوية والاشتراكية ، وأكدوا على الطبيعة الخاصة للدولوية التركية التي صدرت عن مبدأ النشاط الخاص للفرد ، لكنها تجعل الدولة مسؤولة عن الاقتصاد القومي ، مع أخذ احتياجات أمة عظيمة وبلد عظيم بعين الاعتبار . وقد حدّد برنارد لويس « الدولوية » في تركيا بأنها « خروج الدولة كرائد ومدير للنشاط الصناعي ، لصالح التنمية القومية والدفاع القومي ، في بلد كان المشروع الخاص والرأسمال فيه أضعف من أن يقوما بأي شيء فعلي » (يراجع : برنارد لويس ، تركيا اليوم ، هيتشنسون ، ١٩٤٩ ، ص٤٩).

تحقيق الموازنة بين هذه التقلبات، وبالتالي تحقيق التوجيه والرقابة المركزيين على سيولة النقد .

إلاّ أن تلك السياسة لم تنتهج إلاّ في عام ١٨٨٥ عندما أجري إصلاح نقدي جديد اتُّخذ الذهب ، بموجبه ، أساساً للجنيه المصري ، واقتصرت العملات الذهبية المتداولة على ٤٠ قرشاً كحدّ أقصى ، والعملات البرونزية والنيكلية على ٨ قروش للنسمة ، كما اقتصرت العملات الأجنبية المقبولة من الخزانة على عددٍ قليل من العملات (١) .

وفي موازاة هذا الإصلاح النقدي الذي تناول الجنيه المصري وبقية العملات المحلية والأجنبية في مصر ، كان ثمة إجراء إصلاحي آخر يرمي إلى تحقيق عدد من الترتيبات المصرفية المركزية .

ففي عام ١٨٩٨ أنشيء « البنك الأهلي المصري » كمصرفٍ تجاريّ على يد مجموعة من الماليين ، على رأسهم « سير أرنست كاسل » . ولكن سرعان ما أُعطي هذا البنك في ٢٥ حزيران من السنة نفسها حقاً مطلقاً في احتكار إصدار الأوراق النقدية ذات الصفة الكاملة لوسيلة الأداء القانونية التي تجعلها مقبولة في كل من مصر والسودان . وأنشئت لهذه الغاية « إدارة إصدار » في البنك المذكور ، منفصلة ومتميِّزة عن القطاع التجاري للبنك .

ومما يجدر ذكره أن فكرة استخدام العملة الورقية لم تكن فكرة جديدة ، ذلك أن بداية البحث فيها تعود إلى عهد الخديوي إسماعيل الذي اعترض عليها بحجّة أن الفلاح المصري كان لا يزال عاجزاً عن استيعاب فكرتها .

ومع ظهور الأوراق النقدية التي أصدرها البنك الأهلي المصري ، على نحو ما ألمحنا إليه ، منذ قليل ، أخذت هذه الأوراق تكتسب الثقة بصورة تدريجية في دوائر الأعمال . وعندما كانت الفروع الإقليمية لبعض البنوك تعاود محاولة الحصول على خصم على الدفع بتلك الأوراق ، كان البنك الأهلي المصري يتدخل بشكل

---

(١) هرشلاغ ، المرجع السابق ، ص١٦٠ .

حازم ، الأمر الذي أدّى إلى توقّف تلك الفروع ، بسرعة ، عن محاولات الحصول على الخصم .

وقد بقيت تلك الأوراق النقدية قابلة للتحويل إلى ذهب حتى عام ١٩١٤ ، غير أن ارتفاع أسعار القطن ، وازدياد الإنفاق المحلّي على القوّات المسلحة خلال الحرب العالمية الأولى ، قد أدّيا إلى تضخم كميات الأوراق النقدية من جهة ، ومن جهة ثانية إلى استخدام جزءٍ من احتياطيّ الذهب ، بناءً على طلب البريطانيين ، وذلك من أجل تمويل الثورة العربية التي قادها الشريف حسين بن عليّ من مكّة المكرمة .

وفي عام ١٩١٦ ، اعتُمدت مباديء جديدة لتغطية النقد ، بحيثُ أن ٥٠٪ من الأوراق النقدية يُغَطّى بالذهب وبسنداتٍ على الخزينة البريطانية والخزينة المصرية ، بينما يقوم « البنك الأهلي المصري » بضمان الـ ٥٠٪ الأخرى ، بموافقة الحكومة المصرية .

وكان لا بُدّ ، في حال كهذه ، من اتّخاذ إجراءات جديدة للمحافظة على الميزان النقدي ، فضلاً عن توفير الاستقرار للعملة ، بتغطيتها تغطيةً كاملةً بالذهب والعملات الصعبة ، من دون استخدام الاحتياطات لتوسيعٍ ملائمٍ للائتمان المحليّ ، وللاستثمارات في الاقتصاد الوطني . وكان من نتائج الإجراءات المذكورة أن الاحتياطيّ من الذهب والإسترليني وسائر العملات الأجنبية الأخرى ، قد بدأ يزدادُ تدريجياً عن كميات النقود المُتَداوَلة .

أولاً : المراجع العربية :

١ ـ العهد القديم .
٢ ـ العهد الجديد .
٣ ـ القرآن الكريم .
٤ ـ إبراهيم (أحمد) : الوقف . د.ت.
٥ ـ ابن آدم (يحيى) : الخراج ، تحقيق أحمد شاكر ، المطبعة السلفية ، القاهرة ، ١٣٤٧هـ.
٦ ـ ابن جعفر (قدامة) : الخراج ـ مخطوطة في المكتبة الأهلية بباريس ، وصورة محفوظة عنها في دار الكتب المصرية برقم ١٩٧١ تحت عنوان « فقه حنفي » .
٧ ـ ابن خلدون (عبد الرحمن) : كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطات الأكبر ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت ١٩٧١ .
٨ ـ ابن خلكان (أحمد البرمكي) : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، ط. القاهرة ١٢٩٩هـ.
٩ ـ ابن سلام (أبي عبيد القاسم) : الأموال، مؤسسة ناصر للثقافة ، بيروت ١٩٨١ .
١٠ ـ أسد (محمد) : موجز تصفية الأنكشارية من قبل السلطان محمود عام ١٨٦٢ ، مترجم عن التركية ، باريس ١٨٣٣ .

١١ ـ إسماعيل (د. محمود محروس) و د. محمد علي الليثي و د. عمرو محيي الدين : مقدمة في الاقتصاد ، دار النهضة العربية ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٧٢ .
١٢ ـ الأصفهاني (أبو الفرج) : الأغاني ـ دار الكتب المصرية ، ط. ١٩٣٨ .
١٣ ـ الآصفي (محمد مهدي) : النظام الإسلامي وتداول الثروة في الإسلام ، بيروت ١٩٨٢ .
١٤ ـ ابن طباطبا : الفخري في الآداب السلطانية ، شركة طبع الكتب العربية ، مصر ١٣١٧هـ.
١٥ ـ ابن عابدين (محمد أمين) : رد المحتار على الدرّ المختار في شرح تنوير الأبصار أو « الحاشية » ، بولاق ١٨٥٥ والآستانة ١٨٧٧ .
١٦ ـ ابن منظور (محمد جلال الدين) : لسان العرب ، طبعة بولاق ، القاهرة ١٣٠٠هـ. ـ ١٨٨١م.
١٧ ـ ابن قيّم الجوزيّة : أعلام الموقعين عند رب العالمين ، المطبعة المنيرية ، القاهرة ، د. ت.
١٨ ـ أبو زهرة (الشيخ محمد) : بحوث في الرّبا ؛ والتجارة في ضوء القرآن والسنة ، لواء الإسلام ، القاهرة ١٩٥١ .
١٩ ـ أبو يعلى : الأحكام .
٢٠ ـ أبو يوسف (القاضي الكوفي): الخراج ، المكتبة السلفية ، القاهرة ١٩٥١ .
٢١ ـ بردويل (ف.) : البحر المتوسط والعالم المتوسط في عصر فيليب الثاني ، باريس ١٩٤٩ .
٢٢ ـ البلاذري (أحمد بن يحيى بن جابر) : فتوح البلدان ، شركة طبع الكتب العربية ، القاهرة ١٩٠١ .
٢٣ ـ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر): البخلاء ، تحقيق د. فوزي عطوي ، الشركة اللبنانية للكتاب ١٩٦٩ .
٢٤ ـ الجاحظ : التاج في أخلاق الملوك ، تحقيق د. فوزي عطوي ، الشركة اللبنانية للكتاب ١٩٧٠ .

To: www.al-mostafa.com

٢٥ ـ جبر (محمد سلامة) : أحكام النقود في الشريعة الإسلامية ، شركة الشعاع للنشر ، الكويت ١٩٨١ .
٢٦ ـ الجرف(محمد كمال) : التشريع الضريبي الإسلامي ، محاضرات لطلاب دبلوم التشريع الضريبي في جامعة القاهرة ، ١٩٧٢ ـ ١٩٧٣ .
٢٧ ـ الحرّ العاملي : رسائل الشيعة ـ كتاب الجهاد . د. ت .
٢٨ ـ الحسيني (مصطفى) : تعريب كتاب « مدخل إلى التاريخ الاقتصادي الحديث («ز. ي . هرشلاغ» دار الحقيقة ، بيروت ١٩٧٣ .
٢٩ ـ رجب(د. عزمي) : الاقتصاد السياسي ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة السابعة ١٩٨٣ .
٣٠ ـ الريّس (د. محمد ضياء الدين) : الخراج والنظم المالية ، مطبعة الأنجلو مصرية ، القاهرة ١٩٦١ .
٣١ ـ زيدان (جرجي) : التمدّن الإسلامي ، ط. بيروت ١٩٦٩ .
٣٢ ـ سابق (السيد) : فقه السنّة ، دار الكتاب العربي ، بيروت ١٩٦٩ .
٣٣ ـ الشال (الشيخ محمد) : محاضرات في الشريعة الإسلامية ، كلية الحقوق في جامعة بيروت العربية ١٩٦٣ .
٣٤ ـ شبانة (د. محمد زكي) : النظم الاقتصادية ، محاضرات غير مطبوعة لطلبة جامعة القاهرة ،
٣٥ ـ شلبي (د. أحمد) : الإسلام ، سلسلة مقارنة الأديان ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٧٣ .
٣٦ ـ شلتوت (الشيخ محمود) : الإسلام عقيدة وشريعة ، القاهرة . د. ت .
٣٧ ـ الصالح (د. صبحي) : النظم الإسلامية ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٨ .
٣٨ ـ الطبري (محمد بن جرير) : تاريخ الأمم والملوك ، المطبعة الحسينية ، القاهرة ١٩٠١ .
٣٩ ـ الطحاوي (د. إبراهيم) : الاقتصاد الإسلامي نظاماً ومذهباً ، المكتبة العصرية ، صيدا ـ بيروت ، ومجمع البحوث الإسلامية ، القاهرة ١٩٧٤ .

٤٠ ـ عبد الرسول (د. علي) : المبادىء الاقتصادية في الإسلام ، ومقدمة د. صلاح فائق له ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٦٨ .
٤١ ـ عبده (د. عيسى) : وضع الربا في البناء الاقتصادي ، دار الاعتصام ، القاهرة ١٩٧٧ .
٤٢ ـ عطوي (د. فوزي) : القانون التجاري ، دار العلوم العربية بيروت ١٩٨٦
٤٣ ـ عطوي (د. فوزي) : الاقتصاد السياسي ، محاضرات لطلاب كلية الحقوق والعلوم السياسية والإدارية في الجامعة اللبنانية ١٩٨٥ .
٤٤ ـ عطوي (د. فوزي) : موازنة الدولة ، المنظمة العربية للعلوم الإدارية (جامعة الدول العربية) ، مسقط (سلطنة عُمان) ١٩٨١ .
٤٥ ـ الغزالي (أبو حامد) : إحياء علوم الدين ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٥٧ .
٤٦ ـ الفخر الرازي (فخر الدين) : التفسير الكبير أو (مفاتيح الغيب) . د. ت .
٤٧ ـ الفيومي (أبو العباس أحمد بن محمد) : المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ، طبعة بولاق ١٨٦٥ .
٤٨ ـ القرطبي : الجامع لأحكام القرآن . د. ت .
٤٩ ـ الكساساني : بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ، المطبوعات العلمية ١٣٢٧هـ .
٥٠ ـ الماوردي (أبو الحسن علي) : الأحكام السلطانية ، القاهرة ١٢٩٨هـ .
٥١ ـ المصري (د. رفيق) : الإسلام والنقود ، جامعة الملك عبد العزيز ، المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي ، السعودية ، ط. ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م .
٥٢ ـ المقريزي (تقي الدين أحمد بن علي) : إغاثة الأمة في كشف الغمّة أو تاريخ المجاعات في مصر ، منشورات دار ابن الوليد ، د. ت .
٥٣ ـ النجار (د. عبد الهادي) : الإسلام والاقتصاد ، سلسلة « عالم المعرفة » ، الكويت ١٩٨٣ .
٥٤ ـ نشأت (د. محمد علي) : رائد الاقتصاد : ابن خلدون ، د. ت .

٥٥ ـ هامر (جوزيف فون) : تاريخ الإمبراطورية العثمانية ، برلين ١٨٣٤ .

ثانياً : القوانين والصحف :

٥٦ ـ قانون ضريبة الدخل اللبناني (المرسوم الاشتراعي رقم ١٤٤ تاريخ ١٢ حزيران ١٩٥٩ وتعديلاته حتى عام ١٩٨٠ .

٥٧ ـ قانون ضريبة الأملاك المبنية اللبناني ، ١٧ أيلول ١٩٦٢ .

٥٨ ـ قانون النقد والتسليف وإنشاء المصرف المركزي اللبناني الموضوع موضع التنفيذ بالمرسوم رقم ١٣٥١٣ تاريخ أول آب ١٩٦٣ .

٥٩ ـ قانون التجارة البرية اللبناني الصادر بالمرسوم الاشتراعي رقم ٣٠٤ تاريخ ٢٤ كانون الثاني ١٩٤٢ .

٦٠ ـ قانون العقوبات اللبناني الصادر بالمرسوم الاشتراعي رقم ٣٤٠ تاريخ أول آذار ١٩٤٣ .

٦١ ـ جريدة « أخبار الخليج » البحرينية (٢٠ أو٢١ مايو ١٩٨٦).

٦٢ ـ جريدة « اللواء » اللبنانية (٣٠ تشرين الثاني ١٩٨٤ و٢١ نيسان ١٩٨٦).

ثالثاً : المراجع الأجنبية :

63 — ALI , Sayed Amer , A short history of the saracens , Macmillan , London , 1953 .

64 — ATOUI , Faouzi , Le principe de l'équité dand le régime économique et financier de l'Islam ,thèse de doctorat d'état , Faculté de droit et des sciences économiques , Université de Limoges , FRANCE , n éd . 1984 .

65 — BURNS , Arthur Adam ; NEAL , Alfred C. and WATSON , D. S. , The modern economy , Copyright 1948 — 1953 , Harcourt , Brace and co. , NewYork .

66 — CLOSIO , S. , Contribution à l'étude d'Ibn Khaldoun , Revue du monde musulman , XXVL , 1904.

67— FAGNAN , E. , Traduction des Statuts Gouvernementaux ou Règles de droit public et adminestratif d'EL MAWERDI , éd . patrimoine arabe et islamique , Beyrouth 1982 .

68— GARDET , Louis , Les hommes de l'Islam , Librairie Hachette , Paris , 1977 .

69— GIBBON , E. , The declive of the roman empire , vol. 5.

70— HERSHLAG , Z. Y. , Introduction to the modern économic history of the middle east , Leiden , Brill , 1964 .

71— KEYNES , J. M. , Théorie Générale de l'emploi, de l'intérèt et de la monnaie (traduction française).

72— LIPSEY , R. G. , An introduction to positive economic , Weidenfeld and Nicolson , London , 1963 .

73— LOUIS , Bernard ,Turkey Today , Hitchanson, 1949 .

74— ROBBINS , L. , Ar essay of the nature and significance of economic Science , Mac millan and co . Ltd , London , 1952 .

75— Smith , Adam , An Enquiry into the nature and causes of the wealth of nations , Cannan ed .

الفهرس

Dr Faouzi Atoui
professeur à l'université
libanaise

L'ÉCONOMIE et les FINANCES

dans la législation islamique
et les réimes séculiers

Dar Al Fikr Al Arabi
Beyrouth – Liban
1988

To: www.al-mostafa.com